

أثر الحروب الصليبيّة

على العلاقات السُنيّة الشيعيّة



محمد بن المختار الشنقيطي



أثر الحروب الصليبية
على العلاقات السُّنيّة الشيعيّة

رسالة دكتوراه من جامعة
«تكساس تك» الأميركية
بعنوان
The Crusades' Impact of
Sunni-Shi'a Relations.

أثر الحروب الصليبيّة على العلاقات السُّنيّة الشيعيّة

محمد بن المختار الشنقيطي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الشنقيطي، محمد بن المختار
أثر الحروب الصليبية على العلاقات السُنيّة الشيعيّة/ محمد بن المختار الشنقيطي.
٢٨٨ ص.
ببليوغرافية: ص ٢٧٧ ـ ٢٨٨.
ISBN 978-614-431-119-6
١. الحروب الصليبية. ٢. السنة والشيعة ـ علاقات. أ. العنوان.
940

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول**: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول**: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول**: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذا الكتاب ترجمةٌ لأطروحتي للدكتوراه في تاريخ الأديان من جامعة (تكساس تَكْ) الأميركية، بعنوان: «أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية»:

"The Crusades' Impact on Sunni-Shi'a Relations"

وقد ناقشت الأطروحةَ يوم ٢٩ سبتمبر ٢٠١١ لجنةٌ علمية، تنوَّعت بقدْر تنوُّع موضوع الأطروحة وتعدُّد زواياه. فتضمَّنت اللجنة ثلاثة من أساتذة الجامعة المذكورة، وهم: المشرف على الرسالة الدكتور جون هاوْ، أستاذ تاريخ الكنيسة والحروب الصليبية. والدكتور الإيطالي ستيفانو داميكو، أستاذ التاريخ الأوروبي. والأستاذ الأميركي اللبناني المسيحي، الدكتور سعد أبي حمَد، أستاذ تاريخ الإسلام والشرق الأوسط المعاصر. إضافة إلى الأستاذ الأميركي المسلم الدكتور خالد بلانكينشيب، رئيس قسم الأديان بجامعة (تمبلْ) الأمريكية، ومترجم تاريخ الطبري إلى اللغة الإنكليزية.

وقد ترجم الأكاديمي التركي الدكتور إدريس شقمق الرسالة من الإنكليزية إلى التركية عام ٢٠١٢، ونشرتْها دار «معنى» في إسطنبول مشكورة، ولم تتيسر ترجمتها إلى اللغة العربية إلا الآن. وقد توليتُ الترجمة إلى العربية بنفسي، حرصاً على إرجاع الاقتباسات العربية في النص الإنكليزي إلى أصولها من المصادر العربية، وحفاظاً على روح النص من الضياع في حنايا الترجمة. وقد منحتُ نفسي رخصة التصرف في النص في بعض الأحايين، استفادةً مما جدَّ لديَّ من مصادر خلال الأعوام الأربعة الماضية.

ويرجع الفضل في إنجاز هذه الترجمة ـ بعد عون الله تعالى وتسديده ـ إلى أخي الأستاذ المِفضال نوَّاف القديمي، مدير الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الذي ألحَّ على ترجمة الأطروحة إلى اللغة العربية، وأمدَّ بالدعم المادي والتحفيز المعنوي لتحقيق ذلك، وصبَر على تأخر الترجمة عن وقتها أكثر من مرة، بسعة صدر وشهامة. فمني للأستاذ نوَّاف ـ أصالةً عن نفسي ونيابةً عن قرّاء هذا الكتاب ـ ألفُ شكرٍ وشكرٍ.

ولا تستقرئُ هذه الدراسة العلاقات السُّنية الشيعية على مدى التاريخ الإسلامي كله. وإنما تغطِّي قرنين فقط من تلك العلاقة خلال الحقبة الصليبية، مع ملامسةٍ لتطور العلاقة بين الطرفين في القرون السابقة على تلك الحقبة بقدر ما يقدِّم خلفية ضرورية لها، وتحليلٍ لنموذجٍ من الذاكرة المتوازية حول تلك الحقبة في الثقافتين السنية والشيعية اليوم.

أما تتبُّع العلاقات السنية الشيعية منذ صدر الإسلام إلى الزمن الحاضر، والسعيُ إلى استخلاص القوانين المتحكمة فيها، فهو أمر نتركه لدراستنا اللاحقة بعنوان: «السنة والشيعة بين التواصل والقطيعة». وعسى أن يُمدَّ الله في الأجل، وييسِّر السُّبل، لإنجاز تلك الدراسة.

ولا يتضمن هذا الكتاب مواعظَ أو مواقفَ، فلكل من المواعظ والمواقف منابرها وسياقاتها. والمُوفَّق من وقف مع المظلوم ضد الظالم بغضِّ النظر عن المذهب والمُعتقَد، وسعَى إلى تضميد الجراح التي أثخنت أمة الإسلام. والمخذولُ من خذل الشعوب المظلومة المُجاهِدة في ساعة العُسرة التي تعيشها اليوم.

وإنما تنحصر رسالة هذا الكتاب في ترميم الذاكرة التاريخية، من خلال التأمل في صفحة من صفحات هذا الشقاق المُزمن بين المسلمين، الذي سالت بسببه الدماء والدموع مِدرارة. فلن تخرُج أُمَّتنا من الطريق الذي قادها إلى الجهالة الطائفية والهمجية السياسية التي تعيشها اليوم، إلا إذا أدركتْ كيف دخلتْ هذا الطريق المُعتم ابتداءً.

وإذا كان من عبرة من وقائع التاريخ المبسوطة في هذه الدراسة، ومن تاريخ العلاقات السنية الشيعية بشكل عام، فهي أن الخلاف الديني لا يتحوَّل فتنة سياسية وصراعاً عسكرياً إلا إذا لابَسَه ظلمٌ. وإذا كانت مواجهة الظلم

فريضة وفضيلة، ولا مفرَّ من صدِّ الصائل، وردْع المتواطئ معه من داخل حصوننا المهدَّدة.. فإن المسوِّغ الشرعي لقتال الظالم هو ظُلْمه، لا دينُه أو مذهبُه أو طائفتُه.

أما الردُّ على الطائفية بطائفية فهو طريق مُفلسٌ أخلاقيّاً، مسدودٌ سياسيّاً. فثقافة الطائفية والثأر الأبديِّ قد تُعِين على الانتقام، أو على تغيير ميزان القوى الظرفي، لكنها لا تبني مجتمعات العدل والحرية التي تسَع جميع أهلها بمختلف مشاربهم ومذاهبهم. وإنما تنهزم الطائفية بنقْض المنطق الطائفي من أساسه، وبانتصار الفرد الحُرِّ على الجماعة المُغلَقة، لا بانتصار طائفة على أخرى. أما الدواء الشافي للطائفية الذي لا دواء سواه، فهو العدل والحرية للجميع، دون ازدواجية ولا مثْنَوية.

إن صدور كتاب جديد يشبه ميلادَ طفلٍ جديدٍ: غبطةٌ غامرة بعد لهفة وطول عناء، بَيْدَ أن الكتاب هو «الولد المُخلَّد» كما قال الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي. أسأل الله تعالى أن يبارك هذا المولود الجديد، وأن يجعله عملاً صالحاً، وذُخراً باقياً، حين ينقطع العمل، وينفَد الزاد. وأتمنى أن يجد القارئ الكريم في هذا الكتاب من الفائدة والمتعة بقدر ما بذلتُ فيه من الجهد والمشقة.

والله الموفق لكل خيرٍ، لا شريك له

محمد المختار الشنقيطي

الدوحة: ١١/٠١/١٤٣٧هـ ـ ٢٥/١٠/٢٠١٥م

مدخل
ترميم الذاكرة:
الحاجة إلى بناء ماضٍ جديد

شهد مسار العلاقات السنية الشيعية تموجات وانتقالات دائبة بين التواصل والقطيعة طيلة مراحل التاريخ الإسلامي. ويمتاز كل من منهج التواصل ومنهج القطيعة بسمات تحسن الإشارة إليها. فأهم سمات منهج التواصل: الإحساس بالاشتراك في الدين والتاريخ والهوية والانتماء والمصير. أما منهج القطيعة فهو تنكُّر لكل هذه المشتركات، ورفع للأسوار عاليةً بين الطائفتين، مع تغليب سوء الظن والتخوين، وشيوع الصور النمطية السلبية، وانعدام الثقة، حتى يُرى العدوُّ البعيد أقرب وأرحم من الجار القريب.

ويدل الاستقراء التاريخي على أن التواصل العلمي والاجتماعي والسياسي بين السنة والشيعة كان سائداً في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي، وأن العلاقات السنية الشيعية (الإمامية تحديداً) لم تكن علاقات قطيعة في أغلب مراحل ذلك التاريخ. بل ظل التواصل الاجتماعي والسياسي والفكري غالباً عليها، رغم الخلافات التي ظلتِ تتعمق بين المدرستين مع الزمن على المستوى النظري. فقد كان هنالك تمايز سياسي ـ لا اعتقادي ـ في العصر الأموي، ثم كانت الدولة العباسية في بدء أمرها مزيجاً من التشيع السياسي والتسنن الاعتقادي، وتداخلت المدرستان تداخلاً سياسياً وفكرياً كثيفاً طيلة العصر العباسي الأول. وكان لدى بعض الخلفاء العباسيين الأوائل ميول شيعية صريحة رغم أنهم سنّة من الناحية النظرية، كما كان من بين وزراء

الخلفاء العباسيين العديد من الشيعة، وإنما سادت القطيعة بين الطائفتين في أربعة سياقات هي:

- الصراع بين المالكية والإسماعيلية خلال الحكم الفاطمي لتونس الذي دام بضعة عقود.
- المناوشات الحنبلية الشيعية في بغداد تحت الحكم البويهي الذي دام مائة وخمس سنوات.
- صراع النفوذ بين العثمانيين والصفويين على العراق وشمال الشام وشرق الأناضول.
- الصراع على ضفتَي الخليج منذ الثورة الإيرانية عام (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، وهو الذي نعيش وطأته اليوم.

كما يدل الاستقراء التاريخي على أن الأسباب وراء هذه القطيعة كانت أسباباً سياسية وثقافية وعرقية في جلّها، وإن كان التعبير عنها يرِدُ بلغة دينية ومذهبية غالباً، كما هو شأن الخلافات السياسية في الإمبراطوريات القديمة بشكل عام.

وتتناول هذه الدراسة صفحة من صفحات تاريخ العلاقات بين السنة والشيعة في لحظة متفجرة من عمر أمة الإسلام، وهي حقبة الحروب الصليبية التي امتدت على مدى القرنين السادس والسابع الهجريين الموافقين تقريباً للقرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، دون أن تتورط في نقاش التباينات الاعتقادية والشعائرية التي تعبِّر عن خلافات موضوعية لا مجال للتنكر لها، بل الأوْلى التعامل معها بمنطق الإنصاف على المستوى العملي، والاعتراف بحق الاختلاف على المستوى النظري.

وتستكشف الدراسة تقاطع الصراع السني الشيعي مع الصراع الإسلامي المسيحي في تلك اللحظة التاريخية الحرجة، في مسعىً لفهم أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية خلال ذينك القرنين. ثم تقدِّم الدراسة نموذجاً للذاكرة المتوازية حول تلك الأحداث اليوم، وهي ذاكرة لا تزال تؤجج نفوس الملايين من المسلمين، وتعصف بمصيرهم.

حينما دعا البابا أوربان الثاني - في بلدة كليرمون الفرنسية عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) - إلى «الحج المسلح» نحو البلاد المقدسة، كانت توجد إمبراطورية شيعية إسماعيلية بمصر هي الدولة الفاطمية، كما كانت توجد أغلبية شيعية جلُّها إمامية بين مسلمي بلاد الشام. وعندما اقتلع الأتراك المماليك آخر قلعة فرنجية على الساحل الشامي بعد قرنين من خطاب البابا أوربان كانت الخريطة الطائفية الإسلامية قد تغيّرت تغيراً عميقاً؛ إذ كانت الإمبراطورية الفاطمية قد تلاشت منذ أمد بعيد، وكانت الأغلبية من شيعة بلاد الشام في طريقها إلى التسنُّن من جديد.

وتحاول هذه الدراسة الحصول على إجابات لأسئلة ذات صلة بهذا التحول المذهبي والثقافي اللافت للنظر، ومن هذه الأسئلة:

- لماذا تمدَّد التسنُّن وانحسر التشيُّع في مصر والشام خلال الحملات الصليبية؟

- هل كان لتلك الحملات والمقاومة الإسلامية أثر في ذلك التمدد وهذا الانحسار؟

- كيف تطورّت العلاقات السنّية الشيعية خلال قرنين من الحملات الصليبية؟

- ما هو تأثير تلك الأحداث في الحِجاج الطائفي بين السنة والشيعة اليوم؟

إن الفرَضية الأساسية للدراسة هي أن الحروب الصليبية أسهمت في انحسار التشيع في مصر والشام، خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وربما أسهمت أيضاً في انتقال ثِقل التشيع من بلاد العرب إلى بلاد فارس فيما بعدُ، وأن الحروب الصليبية فرَّقت السنة والشيعة على المدى القريب في بداياتها، لكنها جمعتهم في صف واحد على المدى البعيد، مع إبراز الفروق الجوهرية بين علاقة السنة بالشيعة الإمامية وعلاقتهم بالشيعة الإسماعيلية خلال الحقبة الصليبية، وهي فروق أغفلها جلُّ الدارسين لهذه الحقبة.

وتسعى الدراسة إلى تحقيق مهمات ثلاث هي:

- تقديم سرد تاريخي لمسار العلاقات السنّية الشيعية خلال الحروب الصليبية، أكثر دقة وتركيباً، وأقل تبسيطاً وحِجاجية، من السرد السائد حالياً.

- بيان أثر الحروب الصليبية على تطور العلاقات السنية الشيعية في تموجاتها وظلالها المختلفة، بانتباهٍ للتفاصيل وتجنبٍ للتعميم غير المنصف.

- تفكيك الذاكرة التاريخية المتفجّرة حول هذا الموضوع وترميمها وهي ذاكرة جعلت التاريخ ذخيرة لهدم الحاضر وتلغيم المستقبل، لا كنزاً من الخبرة والعبرة.

كانت الدكتورة غريتشِن آدمْز أستاذة المنهج التاريخي بجامعة (تكساس تك) - وهي ممَّن جمعوا العمق المعرفي والروح الإنسانية - كثيراً ما تُردِّد أمامنا: «مِن أجل بناء مستقبل جديد، نحتاج إلى بناء ماض جديد». وتلك هي رسالة هذا الكتاب على وجه التحديد. فهو سعيٌ لترميم الذاكرة التاريخية بتقريبها أكثر من الواقع التاريخي، وتحويل تاريخنا - بوجهيْه المضيء والقاتم - إلى ماضٍ حيٍّ يزخر بالعبرة والخبرة، لا ذخيرةً متفجِّرة تدمِّر الحاضر وتلغِّم المستقبل.

يقدم الفصل الأول المعنون: «دماءٌ على ضفاف المتوسط: القافلة التركية في مواجهة الحملات الصليبية» بساطاً نظرياً للدراسة، فيضع المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية ضمن سياق عام، هو «أسلمة الترك» و«تتريك الإسلام.» وقد استخدمنا مفهوم «العصبية» عند ابن خلدون لبيان سرِّ صعود الأتراك وإمساكهم بمصائر العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث جددوا نضارة الحضارة الإسلامية، وأمدُّوا دولة الإسلام بأسباب القوة والبقاء والنماء «فلا يزال نشْءٌ منهم يردف نشئاً، وجيلٌ يعقب جيلاً، والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغَناء، والدولة ترِفُّ أغصانها من نضرة الشباب»[1] حسب تعبير ابن خلدون.

وفي هذا الفصل بينَّا أن المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية - في وجهها السوسيولوجي والعسكري - ظاهرة تركية في جوهرها، فالنخبة العسكرية التركية هي التي قاومت الوجود الصليبي طيلة قرنين من الزمان حتى

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٤)، ٤٢٨/٥.

هزمته نهائياً، وكل القادة البارزين في مقاومة الفرنج ـ أراتقة وزنكيين ومماليك ـ كانوا أتراكاً. وحتى صلاح الدين الأيوبي ـ ذو النسب الكردي العريق والثقافة العربية العميقة ـ كان جزءاً من النخبة العسكرية التركية. ولأن الأتراك سنّةٌ في الغالب، فقد كان انحسار التشيع أثراً جانبياً لا مفرَّ منه من آثار المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية.

ويضع الفصل كل ذلك ضمن مسار «القافلة التركية» المتجهة غرباً طيلة الألف عام المنصرمة، من مَواطن الأتراك الأصلية في غرب الصين، إلى فارس، فالعراق، فمصر، فالأناضول، إلى محاولة تركيا الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي اليوم، مشرِّحاً «اللحظة التركية» في تاريخ الإسلام التي امتدت ثمانية قرون ونصفاً، من تتويج أول سلطان سلجوقي ببغداد عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) إلى عزل آخر السلاطين العثمانيين الكبار عام (١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م).

وفي الفصل الثاني المعنون: «عالَم متحلِّل العُرَى: الخريطة الطائفية عشية الحروب الصليبية» بيّنّا أن أزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها، وأن الصراع السنّي الشيعي عرَض لتلك الأزمة الدستورية. ثم قدّمنا صورة مفصلة عن التقسيم الطائفي في الأقاليم الإسلامية التي تأثّرت بالحملات الصليبية، وهي الشام ومصر وغرب العراق، بناء على استقراء لما كتبه المؤرخون والجغرافيون والرحالة المسلمون، أمثال ابن جبير وياقوت الحموي والمقدسي وناصر خسرو وغيرهم. فهذا الفصل مُعِين للقارئ على فهم الخريطة الطائفية المعقَّدة عشية الحروب الصليبية، من أجل إدراك التغيرات التي أصابتها خلال قرنين من المنازلات بين المسلمين والفرنجة.

ويتبين من هذا الفصل أن العراق كان يتقاسمه السنّة والشيعة مع صعود سياسي للسنّة منذ سقوط الدولة البويهية الإمامية وبزوغ الدولة السلجوقية السنّية، وأن مصر الفاطمية كانت تحكمها آنذاك نخبة شيعية إسماعيلية لكن الشعب ظلّ سنّياً في العمق طيلة الحقبة الفاطمية، وأن الشام كانت فيه أغلبية شيعية جلّها إماميّة يقودها حكام سنّة منذ سقوط الإمارات الشيعية المتعاقبة على حكم حلب والجزيرة (الحمدانية والعقيلية والمرداسية). ولم يكن للشيعة دولٌ في الشام زمانَ اندلاع الحملات الصليبية باستثناء إمارة بني عَمّار

بطرابلس. وقد شرحنا أيضاً الانشطارات داخل التسنّن والتشيّع حينها، وخصوصاً الانشطار الحنبلي الأشعري داخل التسنّن، والانشطار الإمامي الإسماعيلي داخل التشيّع.

ولم يكن من السهل رسم الخريطة الطائفية للمنطقة إلا بحذر شديد في التعامل مع المصادر، خصوصاً ما كان منها ذا صبغة جدلية. وقد أحسن المؤرخ الشيعي اللبناني جعفر المهاجر التعبير عن ذلك، فتحدث عن «نزعة التكاثر الطائفي»[٢] لدى بعض المؤرخين والكتاب. ولم يكن جعفر المهاجر نفسه بعيداً عن التأثر بنزعة التكاثر هذه في تنقيبه عن جذور التشيّع في بلاد الشام، رغم تبحره في التاريخ وقدراته التحليلية التي لا غبار عليها. لكن تعبيره يظل دقيقاً من حيث إشارته إلى مبالغة المؤلفين - من السنّة والشيعة على حدّ السواء - في الحديث عن أعداد طائفتهم أو أمجادها التاريخية، والتقليل من أعداد الطائفة الأخرى ودورها التاريخي. وهذه المبالغات وسيلة من وسائل الصراع على ترسيخ الشرعية وتحقيق الهيمنة.

وزاد من صعوبة رسم الخريطة الطائفية عشية الحروب الصليبية أمران، أولهما: أن أطراف الصراع الطائفي خلال الحقبة الصليبية تختلف جذرياً عن أطراف الصراع الطائفي اليوم، فقد تركز الصراع الطائفي في الحقبة الصليبية بين السنّة والشيعة الإسماعيلية (بفرعيها الفاطمي والنزاري)، بينما يتركز الصراع اليوم (بل منذ ميلاد الدولة الصفوية عام ٩٠٧هـ/ ١٥٠١م) بين السنّة والشيعة الإمامية. وثانيهما: أن الخريطة الطائفية ذاتها تغيرت كثيراً في القرون التالية للحقبة الصليبية. فقد كان مركز ثقل التشيع خلال الحقبة الصليبية هو بلاد العرب، بينما أصبحت بلاد فارس هي مركز ثقل التشيع اليوم.

فالتشيع خلال الحقبة الصليبية وقبلها كان ظاهرة عربية في المُجمل، بينما أصبح التشيع مرتبطاً في الأذهان اليوم بإيران وبالشعب الفارسي. والواقع أن الفرس كانوا سنّة في الغالب الأعم خلال الحقبة الصليبية، وكانت بلاد فارس أرضاً سُنّية في العمق، باستثناء بُؤَر إسماعيلية في آلموت

---

(٢) جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٢)، ١٢.

وغيرها من المناطق المعزولة. بل إن بلاد فارس هي التي بذر فيها الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٠٨ ـ ٤٨٥هـ/١٠١٨ ـ ١٠٩٢م) ـ وهو فارسي أيضاً ـ بذرة الإحياء السنّي خلال العقود السابقة على الحملات الصليبية.

ويشكل الفصلان الثالث والرابع قلب الدراسة ولُبابها، حيث يغطي هذان الفصلان العلاقات بين السُّنة وثلاثٍ من الجماعات الشيعية خلال الحقبة الصليبية، وهي: الفاطميون، والنزاريون (الحشاشون)، والإماميون. والسبب في تناول علاقة أهل السنّة بكل من الجماعات الشيعية الثلاث على حدة، هي أن كلاً منها سلكت مسلكاً مختلفاً في ردة فعلها تجاه الحملات الصليبية، وتجاه الإحياء السُّنّي والصعود التركي. وكان لكل من الطوائف الثلاث إسهامُها المختلف عن إسهام الطائفتين الأخريين في مقاومة الفرنجة، وهو ما أثَّر على علاقة كلّ منها بالكتلة الإسلامية السنّية.

وقد بيّنّا في الفصل الثالث المعنون: «اكتشاف وحدة المصائر: السنة والشيعة الإمامية في مواجهة الفرنجة» أن أهل السنة والشيعة الإمامية واجهوا الصليبيين صفاً واحداً في المُجمل، على عكس ما يُذاع في الجدل الطائفي اليوم. وقدمنا نماذج من ذلك، منها مقاومة طرابلس حصار الصليبيين لها عدة سنين بقيادة الأمير الإمامي فخر الملك بن عمار ودعْم القادة السنَّة في دمشق وحمص، وتعبئة القاضي الإمامي أبي الفضل بن الخشاب جيشاً سنّياً تركياً من ماردين إلى معركة سرمدا أو «حقل الدم» الحاسمة ضد القوات الصليبية، ثم استدعاؤه الأميرَ السنُّي آقْ سُنْقر لاستلام حلب من أيدي الأمراء العاجزين.

ومنها أيضاً قتال سنَّة دمشق وحمص مع شيعة عسقلان أكثر من مرة ضد الفرنج، والدعوات الملحاحة التي أطلقها الوزير الفاطمي ـ الإمامي الاعتقاد ـ طلائع بن رزيك إلى نور الدين زنكي من أجل جهد وجهاد مشتركيْن ضد الصليبيين، ثم علاقة صلاح الدين الأيوبي القوية بإماميِّي حلب ودمشق، وهو ما جعل مؤرخاً إمامياً هو يحيى بن أبي طي الحلبي (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٣م) يكتب أول كتاب تمجيديٍّ عن حياة صلاح الدين الأيوبي. وقد عللنا هذا التعاضد بين أهل السنة والشيعة الإمامية في وجه الفرنجة بعوامل ثلاثة: التقارب المذهبي، والقرب الجغرافي، والسلبية السياسية التي سادت

الفكر الإمامي ما قبل الدولة الصفوية، حيث لم يشكل الإمامية تحدّياً سياسياً للقادة السنّة، على عكس الشيعة الإسماعيلية يومذاك.

وفي الفصل الرابع بعنوان: «قبولُ ما ليس منه بدٌّ: السنة والشيعة الإسماعيلية في مواجهة الفرنجة» تناولنا العلاقات بين أهل السنة والفرع الإسماعيلي من التشيع (بشعبتيه الفاطمية والنزارية)، وبيّنّا أن الفاطميين الذين وصفهم المؤرخ الفرنسي رينيه غروسيه بدقة بأنهم «بيزنطيُّو الإسلام»[٣] Byzantines de l'Islam سلكوا مسلك البيزنطيين في الألاعيب الدبلوماسية والمكر السياسي في التعامل مع الفرنجة، فحاولوا في البداية احتواء العاصفة الصليبية حتى لا تتجاوز شرق الأناضول وشمال الشام، وتوجيهها لصالحهم لتكون حاجزاً بينهم وبين القوى السلجوقية السُّنّية القادمة من الشرق، والمصرَّة على انتزاع مصر من الفاطميين وإرجاعها إلى حظيرة الأمة الجامعة.

لكن الفاطميين خاب ظنهم في الفرنجة بعد أن اجتاحوا القدس التي كانت بأيدٍ فاطمية يومذاك. وبعدها انتقل الفاطميون إلى مقاومة الغزو الصليبي، مع محاولة ضرب الطرفين السنّي والفرنجي ببعضهما البعض. ورغم أن الفاطميين أسهموا إسهاماً جدياً في مقاومة الصليبيين خلال الخمسين سنة الأولى من الاحتلال، إلا أن مقاوتهم لهم لم تكن فعالة أبداً. كما أن الفاطميين لم يتحمسوا قط للتعاون مع أهل السنّة ضد هذا العدو المشترك - باستثناء حالة الوزير الفاطمي الإمامي طلائع بن رزيك - لكنهم اضطروا في النهاية لتسليم مصر للقيادة السنّية بعد أن أصبحت على شفا السقوط في أيدي الفرنجة.

أما الشيعة النزاريون بالشام - وهم المعروفون تاريخياً باسم الحشاشين - فقد بيّنّا في هذا الفصل أنهم لعبوا دوراً دموياً مُعيقاً للمقاومة السنّية، من خلال اغتيالهم لقيادات سنّية تصدّرت مقاومة الصليبيين (آق سنقر، مودود، زنكي... إلخ). ولم تسلم القيادات الإمامية والفاطمية من خناجرهم المُهلكة، فاغتالوا القاضي الإمامي ابن الخشاب، والخليفة الفاطمي الآمر،

(٣) René Grousset, *Histoire des croisades et du Royaume Franc de Jérusalem* (Paris: Perrin, 1991), 1:350.

والوزير الفاطمي الأفضل الجمالي. لكنّ النزاريين دخلوا في تفاهم ضمني مع أهل السُّنة منذ أيام صلاح الدين، فبدؤوا باستهداف القيادات الصليبية بإيعاز من القادة السُّنة، حيث اغتالوا أربعة منهم، كما يوضحه الجرد الذي قدمناه - في الفصل الرابع - بأهم اغتيالاتهم السياسية خلال مائة وسبعين عاماً تقريباً.

وفي المُجمل كان الشيعة النزاريون ظاهرة مدمِّرة للمقاومة الإسلامية ضد الحروب الصليبية في بواكيرها، لكن مسار علاقتهم بالسُّنة شهد تموُّجات وتبدّلات جذرية. فالنزاريون الذين كانوا في مطلع الحقبة الصليبية يرعبون ملوك السُّنَّة بخناجرهم المسمومة، تحولوا في نهاية المطاف إلى «سهام الملك الناصر»[٤] بتعبير ابن بطوطة، أي أنهم أصبحوا أداة بيد الملوك السنّة يرمون بهم من يشاؤون. ولم يبْقَ من الحشاشين بعد الحروب الصليبية سوى ظلٍّ باهت لأسطورة مُرعبة. ثم تحوّلت الشيعة الإسماعيلية كلها فيما بعد إلى جماعة مسالمة، تعيش على هوامش المجتمعات الإسلامية دون مطامح سياسية أو بأس عسكري.

أما الفصل الخامس والأخير بعنوان: «حُمَّى التاريخ: صلاح الدين الأيوبي في الحِجاج السُّنيّ الشيعيّ» فهو أهم فصول الدراسة دلالة في الزمن الحاضر، إذ ننتقل فيه من الماضي إلى الحاضر، من التاريخ إلى الذاكرة. فنستخدم صورة صلاح الدين في الذهنية السنّية والشيعية اليوم مثالاً على الذاكرة التاريخية المتوازية حول الحروب الصليبية. حيث يرى أهل السنة - قديماً وحديثاً - صلاح الدين بطلاً قائداً ومؤمناً مجاهداً، بينما يراه أكثر الشيعة الإمامية اليوم - بخلاف الإمامية في عصره - مغامراً لا مبدأ له، ومتعصباً حَقوداً. بل يتهمه بعضهم بالتواطؤ مع الصليبيين، في مفارقة عجيبة تدل على الحضيض الذي تصل إليه الدراسات التاريخية المشحونة بالحِجاج الطائفي. وقد استخدمنا كتاباتٍ جدلية معاصرة - سنّية وشيعية - نماذج لهذا الانشطار في الذاكرة التاريخية، وخلصنا إلى أن صورة صلاح الدين الأيوبي في الذاكرة السنّية - مهما شابها من مبالغات التمجيد - تظلّ أقرب إلى

---

(٤) محمد بن بطوطة، رحلة ابن بطوط: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٦)، ١/٢٨٦.

الحقائق التاريخية والأدلة البرهانية من صورته في الذاكرة الشيعية، التي تتسم بالتكلف في الأدلة، والسعي إلى الاغتيال المعنوي المفعم بروح الانتقام. كما توصلنا إلى أن صلاح الدين ترك وراءه أثراً باقياً، لن تمحوَه الأحقاد التاريخية والذاكرة الموتورة.

إن الصراع بين السُّنة والشيعة حول الشرعية والهيمنة لهو أبعد ما يكون عن الجدَّة. لكن العنف الطائفي بين الجماعتين اتخذ طابعاً مرعباً منذ الاحتلال الأميركي للعراق عام (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، وما صاحبه من انفلات روح الانتقام والفناء والإفناء. ثم ازدادت الطائفية لهيباً بعد اندلاع ثورات الربيع العربي، واصطفاف إيران مع همجية النظام العلوي في سوريا. ومن الواضح أن أياً من الغزو الأميركي وثورات الربيع العربي لم يخلقا الانشقاق السنّي الشيعي، لكن يبدو أنهما حرّرا طاقة ذلك البركان الطائفي الكامن في النفوس، والذي كانت تغطيه الأنظمة الاستبدادية بمختلف أصنافها لحقب طويلة. وحينما يواجه مجتمع متحلل طائفياً صدمة غزو أجنبي جامح أو يعيش تحوُّلاً سياسياً عميقاً تكون النتيجة تركيباً عجيباً من العنف والحقد والقهر يصعب وصفه.

لقد كان الحال كذلك أيام الحروب الصليبية. فحينما اقتحم الفرنج الشرق آنذاك كان المجتمع الإسلامي ممزقاً مذهبياً وسياسياً. ولأن انبعاث الطائفية في الشرق الأوسط يتزامن اليوم مع تدخل أجنبي كثيف في المنطقة، فإن ذلك يغري بالمماثلة بين الصراعات العتيقة في العصور الوسطى ـ مثل الحملات الصليبية ـ وبين ما يجري اليوم. ذلك في الواقع ما يفعله كثيرون اليوم في الغرب وفي الشرق الأوسط. بيد أن هذه الدراسة لا تسلك سبيل المماثلة تماماً، تجنباً لمزالق المقارنة التاريخية الخاطئة. فلكل حدث تاريخي سياقه الزماني والمكاني الذي ينتظم فيه. لكنها ترى فائدة في الاعتبار بأوجه الشبه والاختلاف بين عصر الحروب الصليبية وما نعيشه اليوم.

لقد كان موضوع الحروب الصليبية ـ ولا يزال ـ موضوعاً مثيراً للاهتمام حقاً، وتكمن إثارته في عاطفيته ورمزيته الكثيفة. فقد اعتاد الناس النظر إلى تلك الحروب على أنها حروب بين الإسلام والمسيحية: وهما ديانتان عالميتان أثمرتا حضارتين عريقتين جمع بينهما الكثير، لكنهما كانتا في صراع

أغلب الأحايين. على أن هذه الدراسة لا تقدم الحروب الصليبية في لغة دينية كونية، بل في سياق محلي وطائفي.

وقد قدّم الباحثون المعاصرون مناهج شتى في دراسة الحروب الصليبية، تتراوح بين التفسير الديني الصرف الذي يتجاهل السياق الاجتماعي والتاريخي، إلى التفسير الماركسي الاقتصادي الذي ينكر أي دافع قدسي وراء الصراع. وبين هذين النقيضين توجد مناهج أخرى عديدة تتفاوت في عمقها وإحاطتها بالموضوع. وتتبنى هذه الدراسة منهجاً متعدد الأبعاد، مع تأكيد خاص على العوامل الاجتماعية والسياسية. وهي تنطلق من فرضية مفادها أن أفضل تفسير للحروب الصليبية هو أنها كانت صراعاً بين الفرنج وهم مسيحيون جدد نسبياً، والأتراك وهم مسلمون جدد نسبياً. وأن هذا الصراع أزاح العرب الشيعة واليونان الأورثوذوكس من التصدر في المجتمعات المشرقية. فكان لهذا المسار أثر عميق على العلاقات السنّية الشيعية، وعلى العلاقات بين الكاثوليكية والأورثوذوكسية البيزنطية.

ونحن نأمل أننا ـ بربطنا الحروب الصليبية بالشقاق السنّي الشيعي ـ نضيف بعداً جديداً لدراسة هذا الشقاق، كما أننا نضيف بعداً جديداً لدراسة الحروب الصليبية بسحبها أكثر إلى عمق المجتمعات الإسلامية وديناميكيتها الداخلية. وأهم مسوغات هذا العمل هي تجاهل الدارسين للحروب الصليبية ـ عرباً وغربيين ـ لأثر تلك الحروب على العلاقات السنّية الشيعية. وهو أثر كان عميقاً في شكل واقع تاريخي في الماضي، ولا يزال عميقاً في شكل ذاكرة تاريخية طريَّة اليوم. وهذه الثغرة في التاريخ والذاكرة هي التي تسعى هذه الدراسة إلى سدّها.

ويقودنا هذا إلى رفع لبس قد ينشأ هنا، فهذه الدراسة لا تركز على الحروب الصليبية في ذاتها ـ كما قد يُعتَقد ـ بل على تاريخ الطائفية في المجتمع المسلم أثناء الحروب الصليبية، وأثر الحروب الصليبية على تلك الطائفية سياسياً وعسكرياً وفكرياً. ونرجو أن ينبه هذا العمل مؤرخي الحروب الصليبية إلى أهمية الشقاق السنّي الشيعي، وضرورة أخذه في الاعتبار في أية دراسة مستقبلية للحروب الصليبية.

ومن بين المؤرخين المعاصرين للحروب الصليبية، العرب والفرنج على

حد السواء، قدم المؤرخ الفرنجي المعاصر للحقبة الصليبية وليم الصوري أدق تحليل لأثر الحروب الصليبية على الخريطة الطائفية الإسلامية. ففي تفسيره للعلاقات المعقَّدة بين الأتراك السنَّة في الشام والفاطميين الشيعة في مصر كتب وليم ما يلي:

«لم تكن العلاقة بين الترك [السلاجقة] والمصريين [الفاطميين] تتسم بالود، فقد كان كلا الطرفين يخشى قوة الطرف الآخر العسكرية، كما كان كلاهما يسعى إلى توسيع مملكته على حساب الآخر. ولكن الخوف من المسيحيين - وليس الاحترام المتبادل بينهما - قد قرّب بعضهما لبعض، فجمعوا قوتهما للقضاء على المسيحيين الذين جاؤوا إلى البلاد مؤخراً. لقد وجدوا أن من الأفضل لهم كثيراً تحمُّل عجرفة بعضهما البعض، أو حتى خضوع أحدهما لنيْر الآخر، بدلاً من لهيب سيوف البرابرة [الفرنجة].»[٥]

أما المؤرخون المعاصرون فربما كان كلود كاهن من بينهم هو الذي أدرك أثر الحروب الصليبية في توحيد الشرق الإسلامي الممزَّق، فكتب يقول:

«لقد كان من آثار الحروب الصليبية تقاربٌ بين المجموعات المسلمة التي كانت - إلى عهد قريب - تسود في علاقاتها الريبة وعدم الثقة. ومن هذه الجماعات التي كانت تنظر بريبة إلى بعضها البعض: العرب من سكان الحضر والسهوب، والترك المنضوون تحت لواء العساكر الرسمية الخاضعة للحكم السلجوقي، والتركمان الذين ينقصهم الانضباط لكنهم طامحون إلى الغزو، والكرد ذوو الروح العسكرية الذين انضموا إلى العساكر التركية التي كانوا يقاتلونها إلى عهد قريب.»[٦]

وكان على كلود كاهن - لكي يكون دقيقاً في استقرائه - أن يضم السنّة

---

(٥) William of Tyre, *History of Deeds Done Beyond the Sea*, trans. Emily Atwater Babcock and A. C. Krey (New York: Columbia University Press, 1943), 1:394.

(٦) Claude Cahen, "Crusades," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* Vol. 2, Edited by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (Leiden: Brill, 1991), 64.

والشيعة إلى هذه الجماعات التي وحّدها اقتحام الفرنج للشرق الإسلامي.

فأهم نتائج دراستنا هذه إذن هي أن الحروب الصليبية سرَّعت انحسار التشيع في شرق وجنوب البحر المتوسط، وهو انحسار بدأ عقوداً قبل الحروب الصليبية مع الغزو العسكري السلجوقي والإحياء الفكري السنّي الذي بدأه الوزير نظام الملك في بلاد فارس والعراق. لكن الحروب الصليبية أدّت إلى تسريع وتكثيف ذلك المسار. وهذه النتيجة تتقاطع مع رأي كلود كاهن الذي لاحظ أن «التهديد الفرنجي أسهم من دون ريب - وإن لم يكن العامل الوحيد - في توسُّع التسنّن، وهو توسّع كان قد نما تحت ظل السلاجقة في العراق وفارس، لكن لم يكن له أثرٌ يذكر في الشام إلى ذلك الحين.»[٧]

إن الغزو الخارجي المدمر يؤدي غالباً إلى انهيار الأنظمة السياسية العتيقة وظهور أنظمة أخرى أشد قوة وأكثر فتوة. وهذا هو السياق الذي تضع فيه هذه الدراسة أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنّية الشيعية. ويمكن القول إجمالاً إن الحروب الصليبية أثمرت ما دعاه إبراهيم بيضون «حالة توحيدية»[٨] في الشام ومصر والعراق، وأن أثر الحروب الصليبية التوفيقي داخل الصف الإسلامي كان أكبر من أثرها التفريقي.

لقد جعلت هذه الحروب الخلافات الطائفية الإسلامية تتصاغر تدريجياً في وجه العدو المشترك. وكما لاحظ فيليب حِتّي فإن «الحروب الصليبية أسهمت لا إرادياً في وقف التحلل السياسي والتمزق الطائفي في عالم الإسلام.»[٩] وفي حالة الشام تحديداً كان رودجر شاناهان من المؤرخين المعاصرين الذين أدركوا بوضوح أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية. فقد كتب شاناهان:

«إن قدوم الصليبيين أنهى الوجود الشيعي العريض في بلاد الشام. فلا

---

(٧) Cahen, "Crusades," 2:64.

(٨) إبراهيم بيضون، تاريخ بلاد الشام: إشكالات الموقع والدور في العصور الإسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي، بدون تاريخ)، ٢٧٦.

(٩) Philipp Khuri Hitti, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands," in *The Impact of the Crusades on the Near East*, Vol. 5 of *A History of the Crusades*,ed. N. P. Zacour and H. W Hazard (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985), 35.

يوجد دليل على ان بني عمار - مثلاً - استعادوا أي نفوذ لهم في المنطقة بعد سقوط طرابلس. فخسارة الشيعة على أيدي الصليبيين، وكون المسلمين السنّة هم من قادوا مقاومة الصليبيين وطردهم أذيا إلى انهيار القوة الشيعية والنفوذ الشيعي.»[10]

ولعل المقصود في كلام شاناهان هو الوجود السياسي الشيعي حصراً. أما الوجود الاجتماعي والثقافي فقد بقي في جنوب الشام، بل ازدهر في جبل عامل بعد رحيل الصليبيين، ولم ينحسر ذلك الانحسار الظاهر الذي حدث في شمال الشام، رغم المصاعب التي عاشها في ظل المماليك والعثمانيين.

ويذهب مؤرخون شيعة اليوم إلى أن الحروب الصليبية أدّت إلى قطيعة في نمو القوة الشيعية الصاعدة في الشام، ويجادلون بأنه لولا تلك القطيعة لكان لتاريخ التشيع مسار آخر. وهم يشيرون في هذه الصدد إلى الازدهار الذي كانت تعيشه إمارة طرابلس في ظل أسرة بني عمار الشيعية قبل أن يدهمها الفرنج وينتزعوها منهم. وقد مال جعفر المهاجر إلى هذا التحليل، فهو يرى أنه «لولا القطع التاريخي الذي حدث بالهجمة الصليبية على الشام وتداعياتها لوصل تطور الحالة الشيعية فيه إلى نهاياتها الطبيعية.»[11]

وفي هذا التخمين حول ما كان سيكون في تاريخ الشام لو لم يغزها الفرنجة شيءٌ من المبالغة حول الإمكان الشيعي عند نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وهو تخمين يتجاهل الانحسار الشيعي الذي بدأ عقوداً قبل مجيء الفرنجة إلى الشام. لكن هذا التأويل يبقى صحيحاً جزئياً. فالحروب تسرِّع حركة التاريخ، وقد سرَّعت الحروب الصليبية مسار انحسار التشيع في شرق وجنوب المتوسط، وأعانت ظاهرتَي الإحياء السني والريادة التركية في العالم الإسلامي على النضج والاكتمال بشكل أكثف وأعمق.

لم يكن من السهل علينا استكناه أثر الحروب الصليبية على العلاقات

---

(١٠) Rodger Shanahan, *Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics* (London: Tauris Academic Studies, 2005), 15.

(١١) جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة**، ١٦.

السنّية الشيعية، وقد اعترضتْ عملَنا هذا تحدياتٌ جمة. وأول هذه التحديات هو صعوبة الكتابة في التاريخ المقارن. لقد قال كلود كاهن بحق «إن الحروب الصليبية تنتمي إلى تاريخ الشرق والغرب، ومن العسير أن نجد خبيراً في التاريخين كليهما.»[١٢] أما التحدي الثاني فهو قمع وجهة النظر الشيعية في جل المصادر العربية الكلاسيكية. إذ يُوجد عدد ضخم من المصادر التي تُقدِّم الرؤية السنّية لتاريخ الحروب الصليبية، لكن المصادر الشيعية نادرة جداً، والرؤية الشيعية لهذا الأمر مكبوتة.

وكما لاحظ جعفر المهاجر، فإن وجهة النظر الشيعية تمثل «الجانب غير المرئي من التاريخ الإسلامي.»[١٣] فالسردية السنّية المهيمنة على المصادر لا تدع للمؤرخ فرصة النظر من خلالها بسهولة إلى الجانب الآخر من القصة. ومن الخسارة للمؤرخين المنصفين أن يكون العملان الوحيدان اللذان كتبهما مؤرخان شيعيان معاصران للحروب الصليبية قد ضاعا. وهما كتاب حمدان الأثاربي (ت.٥٤٢هـ/١١٤٧م) عن الحملة الصليبية الأولى، وكتاب يحيى ابن أبي طي الحلبي المعنون: «كنز المؤمنين من سيرة الملك صلاح الدين.»[١٤] ويترجح أن يكون تدمير المغول لحلب هو السبب في ضياع كتابَي الأثاربي وابن أبي طي. ولكن لحسن حظ المؤرخين، فقد بقيت نصوص من الكتابَين نجدها متناثرة في مؤلفات ابن العديم وأبي شامة وغيرهما من المؤرخين. وقد توصل المستشرق المدقق هاملتون جيب إلى أن حرص المؤرخ أبي شامة ـ خصوصاً ـ على التمييز بين كلامه وبين ما ينقله عن ابن أبي طي يحمل على الثقة في أنه دقيق فيما نقله من نصوص كثيرة من

(١٢) Cahen, "An Introduction to the First Crusade," *Past and Present* 6 (Nov., 1954):6.

(١٣) جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة**، ٥١.

(١٤) عن الأثاربي وكتابه الضائع راجع: سبط ابن العجمي، **كنوز الذهب في تاريخ حلب** (حلب: دار القلم، ١٩٩٦)، ١/٧ وسهيل زكار، **الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠١)، ١١/٥٠١٠ ـ ٥٠١١ وشاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ٢/٢٣٤ ـ ٢٣٦. وعن ابن أبي طي راجع: شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون**، ٢/ ٢٥٢ ـ ٢٥٥، وراجع كذلك:
H. A. R. Gibb "The Arabic Sources for the Life of Saladin" *Speculum* 225, no. 1 (Jan., 1950):58-72.

كتب ابن أبي طي.[١٥]

ويحتاج المؤرخ الذي يسعى إلى رؤية الصورة من وجهيها إلى أن يقرأ مواقف الشيعة «من خلال عيون أعدائهم» بتعبير ساندرز.[١٦] فالتنقيب في المصادر السنية العربية - وهي المتاحة عن تلك الفترة - وتجاوز ما يداخلها من التحيز، ليس بالأمر السهل. ويزيد من صعوبة المهمة أن التحيز الكامن في المصادر ليس طائفياً فقط، بل يوجد أيضاً تحيز سياسي وإقليمي وحتى شخصي، كما سنبينه في الفصل الأخير من هذه الدراسة، وقد انتبه إلى جوانب منه باحثون آخرون من قبل.[١٧]

على أن المؤرخين الشيعة في عصرنا قد أدلوا بدلوهم في قراءة الحقبة الصليبية، ونقّبوا في المصادر القديمة، وأعملوا أذهانهم في تأويلها بما يخدم وجهة النظر الشيعية. وقد أخذنا جهودهم في الاعتبار، مع إدراك التفاوت في كتاباتهم من حيث الجد البحثي والعمق التحليلي. فمنهم من نحا منحى أكاديمياً مثل محمد حمادة، ومنهم من جمع بين الجد المعرفي والمنزع الجدلي مثل جعفر المهاجر، ومنهم من طغى على كتابته الجدال لحدّ الابتذال مثل حسن الأمين.

أما التحدي الثاني الذي واجه هذه الدراسة فهو انعدام دراسات تاريخية جادة للعلاقات السنّية الشيعية. صحيح أن بعض الباحثين العرب والغربيين بذلوا جهوداً مشكورة في دراسة تاريخ الطوائف الإسلامية بشكل عام، لكن هذه الدراسات لم تمنح العلاقات السنّية الشيعية ما تستحقه من اهتمام وجهد. ومن الدراسات الغربية المهمة في هذا المضمار، ما كتبه هنري لاوست عن تاريخ الحنابلة، وما كتبه هينز هالم عن الشيعة وخصوصاً

---

(١٥) Gibb, "The Arabic Sources," 71.

(١٦) J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge, 1978), 125.

(١٧) لاحظ هارمان «ظهور هوية مصرية.. إقليمية وحتى وطنية من خلال المصادر العربية في العصر الوسيط»، وأدان هاملتون جيب ابن الأثير لـ«وطنيته» التي «تظهر جلية في بعض القصص التافهة والأسطورية.» انظر:

Ulrich Haarmann, "Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43, no. 1 (1980): 55.

Gibb, "Arabic Sources," 63.

الفاطميين منهم، ثم أعمال فرهاد دفتري عن الإسماعيلية.[18]

ويمكن القول بثقة إن الشقاق السنّي الشيعي لم يحظ بما يستحق من اهتمام من طرف الباحثين الجادّين والمؤرّخين المحترفين في الغرب، وحينما لامس بعضهم هذا الشقاق اقتصر على دراسة طائفة أو واقعة بعينها، ولم يتناول التفاعل بين الطائفتين إلا لماماً. أما في اللغة العربية فأكثر المتداول عن الشقاق السنّي الشيعي أقربُ إلى الحِجاج الكلامي منه إلى الاستكشاف المعرفي. فهو في الغالب الأعم تمدُّحٌ من إحدى الطائفتين بمآثرها التاريخية، وغضٌّ من الطائفة الأخرى، ضمن ثقافة الشتيمة وهتك العِرض الجماعي، المصاحب للحروب الطائفية دائماً.

لقد أعوزني - خلال أعوام من إعداد هذه الدراسة - أن أجد دراسة تاريخية جادة للشقاق السنّي الشيعي، بالعربية أو الإنكليزية أو الفرنسية، تتناول جذور هذا الشقاق، وتستقرئ مساراته وتجلياته عبر الزمان، أو حتى في حقبة تاريخية معتبرة من التاريخ الإسلامي. كما أعوزني أن أجد دراسة جادة للذاكرة التاريخية المتوازية التي يحملها السنّة والشيعة، ولا تزال تفعل فعلها في تشكيل هوياتهم، ورؤية بعضهم البعض.

وبعد اكتمال الدراسة في أصلها الإنكليزي بثلاثة أعوام حصلتُ على كتاب بالإنكليزية بعنوان: «تاريخ السنّة والشيعة: الشقاق والتقارب في الشرق الأوسط الإسلامي» صادر عام ٢٠١٤[19]. وهو مجموع اثني عشر بحثاً، بأقلام شتى. وقد جمع هذه البحوث في كتاب وحررها مائير ليتفاك وأوفراء بنجيو، وهما أستاذان بالجامعة العبرية في تل أبيب، وباحثان بمركز موشي دايان للدراسات الشرق أوسطية والأفريقية. ولا يغطي الكتاب كل مراحل

---

(١٨) انظر على سبيل المثال لا الحصر:
Henry Laoust, *Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad* (Paris: Geuthner, 1959).
Henry Laoust, "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides," *Revue des études islamiques*28 (1960): 1-71.
Heinz Halm, *Shi'ism* (New York: Columbia University Press, 1987).
Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids* (Leiden: Brill, 1996).
Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

(١٩) ofra Bengio and Meir Litvak (eds.)., *The Sunna and shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East* (New york: Palgrave Macmillan, 2014).

الشقاق السني الشيعي، وإنما يتناول حقباً محددة وحالات بعينها. وقد تلوّن نص الكتاب في مواضع عديدة بالتحيّز ضدّ الإسلام، وبالدعاية الصهيونية الظاهرة والمُضمَرة. فالكتـاب في المجمل يدل على سعيٍ لملء الفراغ في المكتبات العالمية عن هذا الموضوع المهم الذي أهمله أهلُهُ الأقربون.

لقد ادعى بعض الباحثين الغربيين أن ردة الفعل الإسلامية على الحروب الصليبية اتّسمت بـ«تجاهل الخلافات الطائفية.»[٢٠] وهذا مناقض للرؤية المذهبية التي يقرأ بها كثير من المسلمين أحداث تلك الحقبة اليوم. وتبيِّن هذه الدراسة أن الخلافات السنية الشيعية لم تكن هامشية ولا متجاهَلة، لكنها لم تكن بالحدة التي هي عليها اليوم. فالذاكرة السنية والشيعية للحروب الصليبية (وللغزو المغولي) اتخذت اليوم طابعاً أشبه بالخطاب الوطني والقومي المتحفِّز، الذي يميل إلى التبسيط والتعصب على حساب التركيب والرؤية الشاملة.

وفي غمرة الجدال والقيل والقال سادت الأساطير على حساب الوقائع التاريخية الموثقة، وانتشرت لغة الشتيمة والتخوين على حساب لغة البحث المتجرد الذي يرى التاريخ بوجهيه المضيء والقاتم. وقد اتسم هذا الجدل التاريخي بكل العيوب المنهجية التي يسعى المؤرخون المحترفون إلى تفاديها، مثل النظرة الجوهرانية essentialism التي تقرأ الأحداث بطريقة سكونية وكأنها لا تتأثر بحركة الزمان، والانتقائية selectivism التي تختار من الوقائع التاريخية ما يخدم غرض المؤلف وتتجاهل الباقي، والآنية presentism التي تفسر ما حدث في الماضي بما يحدث في الحاضر.

ونحن نأمل أن تكون هذه الدراسة تدشيناً للقول في تاريخ العلاقات السنّية الشيعية بمنهج أقربَ إلى الموضوعية، وأبعدَ عن الحجاج الطائفي والنظرة الآحادية لتاريخنا المركب. ومن المؤكد أن عدداً من الوقائع والخلاصات الواردة هنا ستفاجئ القارئ المعتاد على المناظرات السلفية الشيعية السائدة اليوم. فإن أسهمت هذه الدراسة في إثارة نقاش جديٍّ وصحيٍّ حول المسألة الطائفية، يتغلب فيه منطق البحث على منطق الحِجاج، ومنطق الفهم على منطق التشهير، فإنها ستكون حققت المقصود من وراء

---

(٢٠) Gibb, "Notes on the Arabic Materials," 745.

الجهود المضنية التي بُذلت فيها، والأعوام التي سُلخت في كتابتها بالإنكليزية ابتداء، ثم في ترجمتها إلى العربية اليوم.

ونختم هذا المدخل الذي طال دون قصد بملاحظات عن المصادر التي اعتمدناها في إعداد هذه الدراسة. لقد قدم عدد من المؤرخين جرداً بعناوين أهم المؤلفات عن تاريخ الحروب الصليبية، سواء كان كتّابها عرباً أو غربيين أو إسرائيليين، وممن قدموا هذه الخدمة العلمية للباحثين المؤرخ المصري محمد حسين عَوض.[٢١] لكننا جهدنا أن تكون المصادر الأصلية العربية والفرنجية هي أساس هذه الدراسة. ونقصد بالمصادر الأصلية تلك النصوص التي صاغها شهود عيان على الأحداث خلال الحقبة الصليبية، وقدموها في شكل شهادات طرية. ثم بعد ذلك اعتمدنا الأقرب إلى أولئك الشهود من المؤرخين، ممن نقلوا عنهم قبل أن تتلوّن تلك الشهادات الأولى بتأويلات اللاحقين، أو تعبث بها أيدي الزمان.

وقد اجتهد باحثون فرنسيون خلال القرن التاسع عشر في جمع كل النصوص ذات الصلة بالحروب الصليبية في عمل موسوعي واحد، يجمع ما ورد عن الموضوع في المصادر العربية، والفرنسية القديمة، والإغريقية، واللاتينية، والأرمنية، ويقدمه للباحثين بلغاته الأصلية مع ترجمة فرنسية. واستمر العمل في هذا المشروع الضخم خمسة وستين عاماً، من العام ١٨٤١ إلى العام ١٩٠٦ وصدر بعنوان: «مصنَّفُ مؤرِّخي الحروب الصليبية» *Recueil des Historiens des Croisades* وأصبح متداولاً بأيدي المؤرخين القادرين على قراءة اللغة الفرنسية منذ أكثر من مائة عام.

بيد أن هذا الإنجاز الفرنسي العظيم لم يعكس غزارة النصوص العربية عن الحروب الصليبية. وقد لاحظ ذلك المؤرخ البحاثة السوري سهيل زكار، فبدأ مشروعاً ضخماً باللغة العربية، يصلح بديلاً عن المشروع الفرنسي، وهو (الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية)، التي يطمح الدكتور زكار إلى أن تصل إلى حوالي مائة مجلد، كما أخبرني في زيارة له ببيته في دمشق يوم ١٥ ديسمبر ٢٠٠٨. وقد صدر من هذه الموسوعة حتى الآن أكثر من خمسين مجلداً.

---

(٢١) انظر: محمد حسين أحمد عوض، **فصول ببليوغرافية في تاريخ الحروب الصليبية** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ١٩٩٦).

وقد أفدنا فائدة عظيمة من الموسوعة الفرنسية ومن الموسوعة الشامية في الدلالة على المصادر الأصلية خلال البواكير الأولى من العمل في دراستنا هذه. لكننا لم نُحِل على الموسوعة الفرنسية في هذا العمل، ولا على الموسوعة الشامية إلا قليلاً. بل آثرنا الأخذَ من حيث أخذت الموسوعتان، والرجوعَ إلى المصادر الأصلية كما هي، سعياً إلى الاطّلاع على النصوص في سياقاتها، وعدم الاستئسار لانتقاءات الموسوعتين.

وقد صيغت بعض المصادر الأصلية التي اعتمدنا عليها بأيدي شهود عيان، عايشوا الحروب الصليبية، وشاركوا في أحداثها. ومن هؤلاء كاتب السلطان صلاح الدين الأيوبي عماد الدين الأصفهاني (٥١٩ ـ ٥٩٧هـ/ ١١٢٥ ـ ١٢٠١م)، وقاضي جيش صلاح الدين بهاء الدين بن شداد (٥٣٩ ـ ٦٣٢هـ/ ١١٤٥ ـ ١٢٣٤م). ومستشار صلاح الدين عبد الرحيم البيساني المشهور بالقاضي الفاضل (٥٢٩ ـ ٥٩٦هـ/ ١١٣٥ ـ ١٢٠٠م)، ثم مؤرخ دمشق حمزة بن أسد القلانسي (٤٦٤ ـ ٥٥٥هـ/ ١٠٧٢ ـ ١١٦٠م) الذي كان من رجال بلاط البوريين في دمشق.

وتلي تلك الطبقة الأولى في الأهمية طبقة المصادر التي لم يشارك أهلها مشاركة فاعلة في الأحداث، لكنهم كانوا معاصرين لها ومتابعين لها عن كثب. ومن هؤلاء عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ ـ ٥٩٧هـ/ ١١١٤ ـ ١٢٠١م) وعز الدين بن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٤م)، ومؤرخ حلب كمال الدين بن العديم (٥٨٨ ـ ٦٦٠هـ/ ١١٩٢ ـ ١٢٦٢م). وأبو شامة المقدسي (٥٩٩ ـ ٦٦٥هـ/ ١٢٠٢ ـ ١٢٦٧م).

ثم تلي هذه الطبقة الثانية طبقة ثالثة، وهي طبقة الجيل التالي من المؤرخين ممن لم يعاصروا الأحداث تماماً، لكنهم ينتمون إلى منطقة الشام ومصر، ويربطهم سندٌ عالٍ بمن سبقهم من مؤرخين معاصرين للأحداث. ومن هؤلاء شمس الدين الذهبي (٦٧٣ ـ ٧٤٨هـ/ ١٢٧٤ ـ ١٣٤٨م) وأبو الفداء إسماعيل بن كثير (٧٠١ ـ ٧٧٤هـ/ ١٣٠٢ ـ ١٣٧٣م) وأحمد بن علي المقريزي (٧٦٦ ـ ٨٤٥هـ/ ١٣٦٥ ـ ١٤٤١م) وجلال الدين السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١هـ/ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م).

وفي التعامل مع هذه المصادر أدركنا أن لبعضها قيمة ثمينة فيما يتعلق

بالأحداث الواقعة في أقاليم بعينها، وفي التعبير عن منظور أهالي تلك الأقاليم. فأعمال ابن القلانسي تعكس وجهة نظر أهل دمشق وجنوب بلاد الشام، بينما تعكس أعمال مؤرخ حلب ابن العديم وجهة نظر أهل حلب وشمال بلاد الشام، ويحمل ابن الجوزي منظور أهل بغداد، وابن الأثير منظور أهل الموصل. ثم يقدم المقريزي ـ رغم تأخره الزمني ـ رؤية مصرية للحملات الصليبية ولتاريخ الدولة الفاطمية.

ومن المصادر الأصلية الفرنجية التي اعتمدناها كتاب القسيس الفرنسي فولشر الشارتري (٤٥١ ـ ٥٢١هـ/ ١٠٥٩ ـ ١١٢٨م) الذي صحب الحملة الصليبية الأولى وألف عنها كتاباً، وكتاب آنا كومنينا (٤٧٦ ـ ٥٤٨هـ/ ١٠٨٣ ـ ١١٥٣م) وهي ابنة الإمبراطور البيزنطي ألكسياس كومنيناس المعاصر للحملة الصليبية الأولى، وقد كتبت سيرة أبيها، وضمنتها معلومات قيمة عن الفرنجة. ثم المجلّدات الثلاثة التي كتبها أسقف مدينة صور الفرنجي وليم الصوري (٥٢٤ ـ ٥٨٢هـ/ ١١٣٠ ـ ١١٨٦م) عن الفرنجة وغزواتهم في الشرق الإسلامي، ثم سيرة الملك الفرنسي لويس التاسع التي ألفها رفيقه في الحملات الصليبية الفارس الفرنسي جون دي جوينفيل (٦٢١ ـ ٧١٧هـ/ ١٢٢٤ ـ ١٣١٧م).

ومن بين المراجع المعاصرة وجدنا أن عمل المؤرخ البريطاني ستيفن رانسيمان (١٣٢١ ـ ١٤٢١هـ/ ١٩٠٣ ـ ٢٠٠٠م) وعمل المؤرخ الفرنسي رينيه غروسيه (١٣٠٣ ـ ١٣٧٢هـ/ ١٨٨٥ ـ ١٩٥٢م) هما أحسن ما كُتب في هاتين اللغتين عن تاريخ الحروب الصليبية، من حيث الدقة، وحسن الصياغة، وقرب المأخذ. علماً بأن كلاً منهما ألف كتاباً من ثلاثة مجلدات بعنوان: «تاريخ الحروب الصليبية». وقد تُرجم كتاب رانسيمان من الإنكليزية إلى اللغة العربية، ولم يُترجم كتاب غروسيه من الفرنسية إلى العربية حسب اطلّاعي حتى الآن، بكل أسف.

وبما أن دراستنا تجمع بين تاريخ الحروب الصليبية وتاريخ العلاقات السنّية الشيعية، فقد اضطررنا إلى الرجوع لعدد وافر من كتب التاريخ الإسلامي العام، وكتب الجغرافيا والرحلة والأدب وغيرها، مما سيجده القارئ في الهوامش وفي لائحة المصادر في ختام الكتاب. فالدراسة الواقعة

على التقاطع بين الثقافات والتخصصات تحتاج إلى مصادر متنوعة بتنوّع زواياها وأبعادها.

وقبل أن نختم هذه الملاحظات عن المصادر نود التنبيه على ضرورة التمييز بين مؤلِّفَيْن يتطابق اسماهما. أولهما عماد الدين الأصفهاني كاتب صلاح الدين الأيوبي ومؤلف كتاب «البرق الشامي» وكتاب «خريدة القصر». والثاني عماد الدين الأصفهاني الذي لا يُعرف عنه الكثير سوى أنه مؤلف كتاب «البستان الجامع». فحيثما اقتصرنا على ذكر «الأصفهاني» دون تفصيل فالمراد الأول. أما الثاني فلا نذكره إلا مع تفصيل دالٍّ عليه.

كما يحسن التنبيه على التمييز بين بهاء الدين بن شداد، قاضي صلاح الدين الأيوبي وكاتب سيرته (النوادر السلطانية)، وقد ذكرناه من قبل ضمن الطبقة الأولى من المصادر، وعزِّ الدين بن شداد (ت.٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) مؤلف سيرة السلطان المملوكي بيبرس (تاريخ الملك الظاهر). فحيثما ذكرنا «ابن شداد» دون تحديد فالمراد الأول، لا الثاني.

الفصل الأول

دماءٌ على ضفاف المتوسط: القافلة التركية في مواجهة الهجمة الفرنجية

في وصفه لرحلته إلى قبائل البلغار التركية عام (٣٠٩هـ/ ٩٢١م) قدم أحمد بن فضلان (ت. بعد ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) سفير الخليفة العباسي قبائل الأتراك، والنورمانديين الجرمانيين (الفرنجة) للقارئ العربي في صورة مُزرية حقاً: أمّتان همجيتان لا تزال إحداهما مترددة في دخول الإسلام، والثانية غارقة في وثنيتها.[٢٢] وما كان ابن فضلان ليتصور أن هاتين الأمّتين ستتواجهان على ضفاف المتوسط ـ بعد أقل من ثلاثمائة عام ـ في حروب شرسة، تحمل راية الإسلام وراية المسيحية.

والحق أن ذلك المصير الذي آلت إليه أمّة الترك وأمّة الفرنجة جدير بالتأمل من دارسي التاريخ العالمي. لكن ما يهدف إليه هذا الفصل أكثر تواضعاً وأقل طموحاً، فهو يركز على إسهام الأتراك في خدمة الإسلام خلال الحروب الصليبية، باعتباره خلفية ضرورية لفهم العلاقات السنّية الشيعية خلال تلك الحروب. لقد تجلى ذلك الإسهام في أمور ثلاثة هي: صيانة حدود الإسلام من اختراقات الأعداء، وقمع الطوائف التي تراها الغالبية السنّية «مبتدعة» خصوصاً الشيعة الإسماعيلية، ورعاية الإحياء السنّي في مجال علوم العقيدة والفقه والحديث. . . إلخ.

---

(٢٢) انظر: أحمد بن فضلان، **رسالة ابن فضلان** (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٩)، ٨٢، ٨٩ ـ ٩٠، ١٥١. وكذلك:

James E. Montgomery, "Ibn Faḍlān and the Rusiyyah," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3(2000): 8.

ورُغم أن الفرنجة فصيل واحد من الشعوب الجرمانية، فنحن نستعمل «الفرنجة» مُسمّىً لكل تلك الشعوب انسياقاً مع الاستعمال الشائع في المصادر العربيّة القديمة.

ولم يكن هذا الإسهام التركي في خدمة الإسلام في العصر الوسيط بعيداً في شكله ومنطقه عن الإسهام الفرنجي في خدمة المسيحية خلال تلك الحقبة. بل إن بعض الدارسين لَيذهب إلى حدّ القول: «إن المجتمعات التي وُلدتْ من رحِم الفتوح الجرمانية والإسلامية ليست مختلفة كثيراً كما يتم تصويرها عادة.»[٢٣] وفي الفصول الآتية سنعرض صورة واضحة للدور النشط الذي اضطلع به الأتراك السنّة والفرنجة الكاثوليك في الحروب الصليبية، مقابل الدور السلبي إجمالاً الذي تولّاه الفاطميون الشيعة والبيزنطيون الأورثوذوكس.

ولا بأس من التنويه ابتداء إلى نزوع الكتابات العربية المعاصرة حول الحروب الصليبية إلى التقليل من شأن الإسهام التركي في المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية. وهذا الموقف أثرٌ من آثار التمايز القومي المعاصر، وما ترتّب عليه من إعادة بناء الذاكرة التاريخية. لكن الدراسة الجادة للمقاومة الإسلامية للحروب الصليبية في سياقها الزماني - لا بعيون الهويات القومية المعاصرة - لا يمكن أن تتفق مع هذا المنحى. فليس من ريب أن إسهام الأتراك في صدِّ تلك الحملات الفرنجية، وفي الإحياء السياسي والفكري السُّني الذي صاحبها، هو أحد أهم الظواهر في تاريخ الحروب الصليبية، بل في تاريخ الحضارة الإسلامية بشكل عام.

ولعل المؤرِّخة البريطانية كارول هالينبراند مُحقة في أسفها على عدم الاعتراف بالجهد والجهاد التركيَّيْن ضد الفرنجة في الكثير من الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت تاريخ الحروب الصليبية. وقد وضعت كارول الأمر في سياق تاريخي أرحب، فكتبتْ تقول:

«رغم أن الشعارات القومية التبسيطية ينبغي تفاديها في تفسير التاريخ الوسيط، فليس من ريب أن دراسة المسلمين الحديثة للحروب الصليبية قد قللت من شأن الدور التركي في الحقبة الصليبية، بينما يحتاج فهم الرد الإسلامي على الحروب الصليبية إلى أن يوضع في سياق واسع، هو دور العالم الإسلامي الشرقي عموماً، مع الأخذ في الحسبان - على

(٢٣) Ann Christys, "The History of Ibn Habib and Ethnogenesis in Al-Andalus," in *Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, ed. Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz (Leiden: Brill, 2003), 323.

وجه التخصيص ـ للدور العسكري والأيديولوجي الذي اضطلع به الأتراك حديثو العهد بالإسلام، والميراث المتصل للإمبراطورية السلجوقية في الشام وفلسطين. فرغم انعدام أي لبس في أذهان العرب المسلمين اليوم حول الهوية التركية للغالبية الساحقة من أبطال الجهاد الذين هزموا الصليبيين ـ زنكي ونور الدين وبيبرس ـ فلم يتم الاعتراف المناسب بهذه الوقائع، ربما بسبب قرون من الحكم التركي العثماني عقَبت الحروب الصليبية. لقد اعتاد عرب الهلال الخصيب مقْتَ الحقبة العثمانية، وربما يكون هذا هو سبب الإهمال المعاصر لذلك الإنجاز التركي في العصر الوسيط.»(٢٤)

فمن الواضح أن التقليل من شأن الإسهام التركي في مقاومة الحروب الصليبية ثمرة من ثمار النظرة السلبية إلى الحقبة العثمانية المتأخرة في المشرق العربي واحتكاك الأيديولوجيات القومية المعاصرة. ومما يزكّي هذا الطرح أن المصادر العربية القديمة ـ التي لم تشبها شائبة التمايز القومي المعاصر ـ تعترف بفضل الأتراك في التاريخ الإسلامي خلال العصر الوسيط، خصوصاً في الدفاع عن بيضة الإسلام ضد الغزوات الفرنجية ثم المغولية العاصفة. فهذا عالم الاجتماع والمؤرخ العربي العظيم عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) يقدِّم اختراق الشعوب التركية لقلب العالم الإسلامي، وهيمنتَها العسكرية على زمام الأمور فيه، باعتبارهما عناية إلهية، ولطفاً ربانياً خفيّاً، جاء في وقته لصيانة حدود الملة الإسلامية، وتجديد نضارة الحضارة الإسلامية. يقول ابن خلدون:

«حتى إذا استغرقت الدولة في الحضارة والترف، ولبست أثواب البلاء والعجز، ورُمِيت الدولة بكفَرة التتر الذين أزالوا كرسيَّ الخلافة، وطمسوا رونق البلاد، وأدالوا بالكفر عن الإيمان، بما أخذ أهلَها عند الاستغراق في التنعم، والتشاغل في اللذات، والاسترسال في الترف، من تكاسل الهمم، والقعود عن المناصرة، والانسلاخ من جلدة البأس وشعار الرجولية. فكان من لطف الله سبحانه أن تدارك الإيمانَ بإحياء

---

(٢٤) Carole Hillenbrand, *Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 5.

رمقه، وتلافي شمل المسلمين بالديار المصرية، بحفظ نظامه، وحماية سياجه، بأن بعث لهم من هذه الطائفة التركية وقبائلها العزيزة المتوافرة أمراء حامية، وأنصاراً متوافية.. يدخلون في الدين بعزائم إيمانية، وأخلاق بدوية، لم يدنسها لُؤم الطباع، ولا خالطتْها أقذار اللذات، ولا دنّستها عوائد الحضارة، ولا كسَر من سورتها غزارةُ الترف.. فيسترشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان، والقيام بأمور المسلمين، عنايةً من الله تعالى سابقة، ولطائف في خلقه سارية. فلا يزال نشْءٌ منهم يردف نشئاً، وجيلٌ يعقب جيلاً، والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغَناء، والدولة ترِفُ أغصانُها من نضرة الشباب.»[٢٥]

لقد أدرك ابن خلدون الإسهام الإيجابي الذي أسهمت به الشعوب القريبة العهد بالبداوة، والمفعمة بروح البطولة، في الدفاع عن حضارة الإسلام وتجديد دمائها. فهذه القوى الاجتماعية مثّلها العرب في صدر الإسلام أحسن تمثيل، لكنها لا تقتصر على العرب بل «في معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد، والتّركمان، والتُّرك بالمشرق.»[٢٦] ويرى ابن خلدون أن هؤلاء «المتوحشين النبلاء» ـ بالاصطلاح المعاصر ـ من بدو العرب والبربر والترك والأكراد، يتَّسمون بفضائل لا يتَّسم بها سكان الحضر عادة. ومن هذه الفضائل:

أولاً: أنهم أهل فطرة تنطبع فيها الرسالات السماوية والقيم الإنسانية بسهولة ويسر: فـ«أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر، وسببه أنّ النّفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يَرِد عليها وينطبع فيها من خير وشر.. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير، وحصلت لها ملكته، بَعُد عن الشر وصعب عليه طريقُه. وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده. وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذِّ، وعوائد الترف، والإقبال على الدنيا، والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوَّنت أنفسهم بكثير من مذمومات الخُلُق والشر، وبَعُدت عليهم طرق الخير ومسالكه.»[٢٧]

---

(٢٥) تاريخ ابن خلدون، ٤٢٨/٥.
(٢٦) تاريخ ابن خلدون، ١٥٢/١.
(٢٧) تاريخ ابن خلدون، ١٥٣/١.

ثانياً: أن أهل البدو أهلُ نجدة وروح عسكرية، واعتدادٍ بالنفس يمنع أهله من قبول الذلة والخضوع للضيم، فـ«أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، والسّبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جُنوبهم على مِهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف. . حتى صار ذلك خلقاً يتنزَّل منزلة الطبيعة. وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحُّشهم في الضواحي، وبُعدِهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم.»[٢٨]

ثالثاً: أن أهل البدو ذوو عصبية اجتماعية قوية تستند إلى الإيمان بالانتماء إلى جَدٍّ مشترك (حقيقي أو وهمي). ذلك أن «العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه. .»[٢٩] و«النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتى تقع المناصرة والنُّعَرة، وما فوق ذلك مُستغنىً عنه، إذ النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام.»[٣٠] على «أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم.»[٣١] ولذلك امتازت هذه الأقوام بقوة الشكيمة والعصبية الاجتماعية الصلبة.

وبهذه السمات الثلاث توصَّل ابن خلدون إلى نظرية متكاملة في فلسفة العمران، تبدأ بمقتضاها دورة الحضارة في البادية، وتنتهي في الحضر. فالبدو في رأي ابن خلدون هم الأصل والمبتدأ، فـ«البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها» و«خشونة البداوة قبل رقّة الحضارة.» و«البدو أصل للمدن والحضَر، وسابقٌ عليهما.»[٣٢] ولذلك فإن ميلاد أي حضارة جديدة يبدأ بمادة اجتماعية بدوية فطرية. ومثل ذلك يقال عن انبعاث حضارة توشك على ذبول روحها الدافعة وعنفوانها الأول. وهذا أمر ينطبق على تاريخ الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط. فالعرب كانوا المادة الفطرية الأولى، والترك كانوا المَدد الذي مكَّنها من الانبعاث بعد كبوتها وتكالب الأعداء عليها.

---

(٢٨) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٥٥.

(٢٩) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٦٠.

(٣٠) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٦١.

(٣١) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٦١.

(٣٢) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٥٢.

لقد كان كل من الترك والفرنجة شعباً «خشناً» بالمدلول الإيجابي الذي قصده ابن خلدون، شأنهم في ذلك شأن الفاتحين العرب الأوائل في صدر الإسلام. فنظرية ابن خلدون في ميلاد العصبيات والدول نظرية ثمينة لفهم التحول الذي مرَّ به كلا الشعبين من حالتهما الفطرية، وغاراتهما المتناثرة على تخوم العالمَيْن الإسلامي والمسيحي، ثم اعتناق الشعبين لهاتين الديانتَيْن، ثم سيطرة الفرنجة على العالم المسيحي، وسيطرة الترك على العالم الإسلامي، وأخيراً المواجهة الدامية بين الشعبين على ضفاف المتوسط تحت راية المسيحية وراية الإسلام.

وقد عبر ابن خلدون ـ وهو العربي اليمنيُّ الجذور ـ عن عمق أساهُ لأن العرب فقدوا روحهم المتوثبة وفتوَّتهم الأولى، بعد أن جمع النبي ﷺ شملهم، وأحال حياتهم من حياة الانتحار الجماعي في اقتتالٍ بين القبائل دون غاية أو رسالة أخلاقية، إلى حياة التوحيد والوحدة والجهاد، لبناء عالم أفضل لهم وللبشرية. والسبب في هذا التراجع ـ في تحليل ابن خلدون ـ هو إهمال العرب لمصدرَيْ هُويتهم ورسالتهم، وهما العقيدة الإسلامية والعصبية الاجتماعية. لكن ابن خلدون ـ وهو المسلم المتجاوز لحدود الانتماء العرقي ـ كان مغتبطاً بأن الترك سدُّوا مسدَّ العرب في قيادتهم حركةَ الدفاع عن الحضارة الإسلامية، بعد أن خَبَتَ وهجُ الروح التي حرَّكت العرب الفاتحين في صدر الإسلام.

فالشعوب «المتوحشة» ـ بالاصطلاح الخلدوني ـ لا تستطيع الإسهام الجدِّيِّ في الحضارة إلا إذا اكتسبت هوية جديدة أرحبَ وأعمقَ من مجرد الإحساس الساذج بالانتماء إلى جَدٍّ مشترك. ولكي تكتمل أهلية هذه الشعوب لمعركة الحضارة، فهي تحتاج إلى ما دعاه ابن خلدون «دعوة دينية» تلمُّ شملها، وتُضفي معنىً كونياً على حياتها. لقد اكتسب العرب هذه الوَحدة والرسالة بظهور الإسلام بين ظهرانيهم، ثم اكتسبها الترك بدخولهم الجماعي في الإسلام في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وبالقياس يمكن القول إن القبائل الجرمانية ـ المعروفة في اللسان العربي باسم الفرنجة ـ اكتسبت وحدتها ورسالتها الكونية باعتناقها للديانة المسيحية.

على أن هذا التحول الديني الضروري ـ في رأي ابن خلدون ـ لاقتحام

الشعوب «المتوحشة» عتبة الحضارة، لا ينسخ عصبية التضامن الاجتماعي تحت ضغط العالمية الدينية، كما يحسب من جعلوا القومية مُشاكِسة للإسلام، أو جعلوا الإسلام نقيضاً للقومية، في العصر الحديث. بل إن ابن خلدون يُضفي على رابطة النسب والقومية أهمية كبرى بتأكيده على أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.»[٣٣] فهو يجعل العلاقة بين الرابطة الدينية والرابطة القومية علاقة جدلية، بحيث تَعْضِد كل منهما الأخرى وتكملها.

لقد أدرك هربرت لُووِي الريادة التي احتلها الترك في تاريخ الإسلام العسكري والسياسي ابتداء من العصر السلجوقي، خصوصاً قيادتهم للمقاومة الإسلامية أثناء الحقبة الصليبية، وهي «لحظة حرجة» من تاريخ الإسلام. يقول لووي:

«كان من قدَر العالم الإسلامي أن يواجه قوة أوروبا، فتفجَّر ينبوع الفروسية المسيحية في وجه الهلال، مُفعماً بآمال النجاح حسب كل التوقعات. وفي هذه اللحظة الحرجة انبعثت قوة الإسلام من جديد في إحياءٍ من النوع الذي يملأ قلب المؤرخ انبهاراً. . .، لقد أنقذ العالم الإسلامي من تدمير الصليبيين له بإحدى تلك الاندفاعات التي تأتي في إبَّانها. فنزوح السلاجقة غرباً أثمر عنصراً فتيّاً في العالم الإسلامي مكَّن المسلمين من الصمود في وجه الغزاة الأوروبيين، وقد غيَّر تدخُّل السلاجقة تاريخ آسيا الصغرى وبلاد الشام ومصر.»[٣٤]

ولوضع حقبة الريادة التركية في سياق أرحب ضمن التاريخ الإسلامي، نستطيع القول إن أقواماً ثلاثة قد تصدَّروا الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، وهم: العرب والترك والفُرْس، وقد أسهمت كل من الأمم الثلاث في تلك الحضارة إسهاماً له طابعه الخاص. فمن منظور التاريخ العسكري كان العرب هم سيف الإسلام في حقبة الاندفاع الأولى، فسرعة فتوحاتهم وفاعليتها وأثرها الباقي.. أمور لا تزال تُحيِّر المؤرخين إلى اليوم.

---

(٣٣) تاريخ ابن خلدون، ١/ ١٩٩.

(٣٤) Herbert M. J. Loewe, "The Seljūqs," in *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, Vol. 4 of *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner, C. W. Previteand Z. N. Brooke (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 302.

ومع مطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان واضحاً أن العرب قد استنزفوا طاقة اندفاعتهم الأولى وأصابهم الإرهاق، كما أصاب «الإمبراطوريات المُرهَقة»(٣٥) حسب تعبير ديفيد نيكول التي اقتحمها العرب المسلمون قبل ذلك ببضعة قرون. ففي تلك اللحظة، أصبح من الممكن وصف النخب العربية في بغداد ودمشق والقاهرة بنفس الأوصاف التي وصف بها أسقفُ عكّا جيمس دي فيتري (ت.٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م) الفرنجة «المستشرقين»، أي المندمجين في ثقافة الشرق، إذ انتقدهم بالتخلي عن روح البطولة والفداء التي حملت آباءَهم من أوروبا إلى اقتحام عالم الشرق، وبالركون إلى حياة الدعة والترف، حتى تخنّثوا وغدوا يدمنون الذهاب إلى الحمّامات العامة أكثر مما يدمنون القتال والنزال.(٣٦)

وحينما أصاب العربَ هذا الإرهاق الحضاري، وتحوّل الإسلام من الاندفاع إلى الدفاع، برز الترك على مسرح التاريخ، فأصبحوا درع الإسلام، وكأنما انتقلت مصائر العالم الإسلامي إلى أيديهم. وقد برهن الترك على صلابة والتزام في الدفاع عن حدود دار الإسلام لا مثيل لهما لدى أي من الشعوب الإسلامية الأخرى في العصر الوسيط.

أما الفُرْس فكانوا قلم الحضارة الإسلامية في قرون ازدهارها الأولى. وهم لم يسهموا إسهاماً جدّياً في التاريخ العسكري الإسلامي، وإنما كان إسهامهم في الحضارة الإسلامية ثقافياً في جوهره، لكنه كان إسهاماً عظيماً حقاً. ولم يغب ذلك الإسهام الفارسي العظيم عن ذهن المراقب الذكيّ ابن خلدون فجعل عنوان الفصل الثالث والأربعين من مقدمته «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»، وفيه كتب:

«من الغريب الواقع أنّ حمَلة العلم في الملّة الإسلاميّة أكثرهم العجم، لا من العلوم الشّرعيّة ولا من العلوم العقليّة، إلا في القليل النّادر. وإن كان منهم العربيّ في نسبته، فهو أعجميّ في لغته ومرباه ومشيخته، مع أنّ الملّة عربيّة وصاحب شريعتها عربيّ. والسّبب في ذلك أنّ الملّة في

---

(٣٥) David Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632 - 750* (Oxford: Osprey, 2009), 48.

(٣٦) J. S. C. Riley - Smith, "Peace Never Established: The Case of the Kingdom of Jerusalem," *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series 28, (1978): 97.

أوّلها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السّذاجة والبداوة، وإنّما أحكام الشّريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسّنّة بما تلقّوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب [أعراب]، لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة. . . ، وقد كنا قدَّمنا أن الصنائع من مُنتَحَل الحضر، وأن العرب أبعدُ الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضريّة وبعُدَ عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم، أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصّنائع والحرف، لأنّهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس. فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسيُّ من بعده، والزَّجّاج من بعدهما، وكلُّهم عجم في أنسابهم. وإنما رُبُّوا في اللسان العربي، فاكتسبوه بالمرْبى ومخالطة العرب، وصيَّروه قوانين وفنًّا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمَرْبى لاتساع الفن بالعراق. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يُعرف، وكذا حمَلة علم الكلام، وكذا أكثر المفسِّرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله ﷺ: «لو تعلّق العلم بأكناف السّماء لناله قوم من أهل فارس». »[٣٧]

ويتفق دارسو التاريخ الإسلامي في الغرب مع ابن خلدون في خلاصاته هذه. فهذا ديفيد نيكول يلاحظ أن «إيران في النهاية قدمت المنوال الثقافي لأغلب جوانب الحضارة الإسلامية، باستثناء الجانب الديني والأدبي منها.»[٣٨] ومثله شارل عيساوي الذي بيَّن أن عدد الفرس بين حملة العلم في

(٣٧) تاريخ ابن خلدون ١/ ٧٤٧ ـ ٧٤٨. والحديث رواه مسلم في (باب: فضل فارس) من صحيحه، بصيغة: «وضع النبي ﷺ يده على سلمان [الفارسي]، ثم قال: لو كان الإيمان عند الثريا، لناله رجال من هؤلاء.» انظر مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ) ٤/ ١٩٧٢.

(٣٨) Nicolle, *Great Islamic Conquests*, 14.

التاريخ الإسلامي يفوق عدد أي مجموعة قومية أخرى بكثير.[٣٩]

وخلاصة الأمر أن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية انبنتْ على هذه الأركان الثلاثة: السيف العربي والدرع التركي والقلم الفارسي، دون أن يعني ذلك غضّاً من إسهام أمم مسلمة أخرى، كالكرد والبربر والمغول والزنج والهنود وغيرهم... وقد بدأ الفرنجة حملاتهم الصليبية ضد الشرق الإسلامي مع بداية الحقبة التركية في التاريخ الإسلامي، وهي حقبة دامت ثمانية قرون ونصف قرن، ابتداء من تتويج أول سلطان سلجوقي - وهو السلطان طغرل - في بغداد عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) وانتهاء بخلع آخر سلطان عثماني قوي - وهو السلطان عبد الحميد الثاني - في إسطنبول عام (١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م). وقد انتقل مركز ثقل الحضارة الإسلامية غرباً مع حركة القافلة التركية المغرِّبة من وسط آسيا إلى بلاد فارس، ثم إلى العراق فالشام، وأخيراً إلى مصر والأناضول.

ويمكن مقارنة الحركة التركية المغرِّبة مع الحركة الإفرنجية المشرِّقة: فقد توغّل الفرنجة في قلب العالم المسيحي على مدى قرون، وتوغّل الأتراك في قلب العالم الإسلامي على مدى قرون كذلك، حتى تصادم الشعبان في شبه جزيرة الأناضول، وعلى الضفتين الشرقية والجنوبية من البحر المتوسط. وهذه الحركة التاريخية العظيمة على الجانبين جعلت الحروب الصليبية - بالمنظور السوسيولوجي والعسكري - صراعاً بين الأتراك والفرنجة.

لقد لاحظ المؤرخ الإنكليزي جون جوزيف ساندرز ببصيرة ثاقبة أن اعتناق قبائل (الفايكينز) و(الماغيار) للديانة المسيحية في نهاية الألفية المسيحية الأولى «أنهى مناعة العالم الإسلامي ضد الغزو الخارجي.»[٤٠] ولكن يمكن قول الشيء ذاته عن انكشاف العالم المسيحي أمام القوة الإسلامية بعد دخول الأتراك السلاجقة في الإسلام أفواجاً في الحقبة التاريخية ذاتها. فبعد قرون من هدوء الجبهة بين العالَميْن الإسلامي والمسيحي بدأ هؤلاء الأتراك يهددون الدفاعات الشرقية للعالم المسيحي،

---

(٣٩) Charles Issawi, *Cross - Cultural Encounters and Conflicts* (New York: Oxford University Press, 1998), 26.

(٤٠) Saunders, *History of Medieval Islam*, 145.

وكانت معركةُ مانزيكرت الحاسمة عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) التي فتحت الأناضول أمام المسلمين أعظمَ برهان على هذا الواقع الجديد.

ولم ينتبه سوى قلة من مؤرخي العصر الوسيط لهذا المسار المتوازي بين الأتراك والفرنجة، بما في ذلك إسهامُ كل من الشعبين في الحضارتين الإسلامية والمسيحية. وتبقى ملاحظات هؤلاء القلة ـ على بساطتها وعرَضيَّتها ـ ملاحظات ثمينة لدراستنا هذه. ومن هؤلاء المؤرخين ساندرز الذي لاحظ أن «الأتراك اخترقوا العالم الإسلامي بالطريقة ذاتها التي اخترقت بها الشعوب الجرمانية الإمبراطورية الرومانية.»[41] ثم أضاف ساندرز أن «الأتراك هجروا الديانة الشامانية التي كان يدين بها أجدادهم، واعتنقوا الإسلام. وكان لهذا التغيير في العقيدة أثرٌ في مستقبل آسيا شبيه بأثر اعتناق كلوفيس وقومه الفرنجة للديانة الكاثوليكية عام ٤٩٦م على أوروبا المسيحية.»[42] والمقارنة مع كلوفيس (٤٦٦ ـ ٥١١م) هنا لها دلالة خاصة، لأنه أول ملك فرنجي اعتنق الديانة المسيحية، وجمع شتات القبائل الفرنجية في مملكة واحدة قوية.

ومن هؤلاء المؤرخين النابهين كلودْ كاهنْ الذي لاحظ أن الأتراك دافعوا عن العالم الإسلامي «بطريقة مشابهة لدفاع قادة القبائل الجرمانية ـ الذين وُلدوا برابرة ـ عن الإمبراطورية الرومانية ضد البرابرة.»[43] كما لاحظ كاهنْ الشبه العميق بين هيمنة الشعوب التركية على العالم الإسلامي وهيمنة الشعوب الجرمانية في المسيحية، فبيَّن أن «الأتراك سيطروا على العالم الإسلامي من داخله، كما سيطرت الشعوب الجرمانية على الإمبراطورية الرومانية من داخلها.»[44] وأخيراً قدم كاهنْ إلى قرّائه العلاقة بين الخليفة العربي العباسي والسلاطين الأتراك الأوائل بأنها «تركيب عضوي حقيقي يشبه ذلك التركيب الذي حدث في المسيحية الغربية بين الملِك شارلمانْ والبابوية.»[45]

---

(٤١) Saunders, *History of Medieval Islam*, 142.

(٤٢) Saunders, *History of Medieval Islam*, 145.

(٤٣) Claude Cahen, "The Turkish Invasion: The Selchukids," in *The First Hundred Years*, Vol. I of *A History of the Crusades*, ed. M. W. Baldwin (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969), 136.

(٤٤) Cahen, "The Turkish Invasion," 142.

(٤٥) Cahen, "The Turkish Invasion," 146.

التركي في مواجهة الشيعة والفرنجة

ولا يمكن الفصل بين الدور التركي للعالم الإسلامي، بعد والمغول عن مسار إضفاء الشرعية على الحكم التركي الإسلامية الأولى. ومن المفيد أن استأثرت النخبة العربية بالحكم في القرون الإسلامي أن نربطها بهذا المسار: لفهم تاريخ الحروب الصليبية في السياق الإسلامي، وبحث الأتراك عن شرعية لتلك مسار الريادة التركية في العالم الإسلامي، الريادة العسكرية والسياسية.

لقد منحت الحملات الصليبية والغزوات المغولية فرصة ذهبية للأتراك لاكتساب شرعية القيادة والريادة في العالم الإسلامي، في وقت كان فيه المسلمون في مسيس الحاجة إلى براعة الأتراك العسكرية، واستعدادهم للتضحية دفاعاً عن دار الإسلام. وقد اكتسب الأتراك ثقة الخلفاء العرب والعلماءِ السُّنة بصفتهم مدافعين شرسين عن العقيدة الإسلامية، بطريقة مشابهة لاكتساب الفرنجة ثقة البابوات والجماهير المسيحية بدفاعهم عن المقدسات المسيحية، وسعْيِهم لوضع القدس في أيد مسيحية بعد حكم الإسلام لها خمسة قرون.

إن الهيمنة التركية على مسرح التاريخ الإسلامي ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وما ترتب عليها من إسهام تركيٍّ رائدٍ في دفع الهجمة الصليبية عن دار الإسلام في القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. . ، لهي أمر على قدر كبير من الأهمية لفهم العلاقات السنية الشيعية، فقد كان من الآثار الفكرية لـ«تتريك» الإسلام عسكرياً وسياسياً تمدُّدُ التسنّن وانحسار التشيّع في تلك الحقبة، وهو أمر عظيم الدلالة لموضوع هذه الدراسة.

وقد ساد في كثير من الدراسات التاريخية تصوير الحروب الصليبية في صورة صراع كوني بين الإسلام والمسيحية، أي بين تصورين للعالم يجهد كل منهما للهيمنة المطلقة على النظام العالمي. بيد أن النظر إلى تلك الحروب بمنظار محلي وسوسيولوجي قد يكون أدقّ وأجدرَ بفهمها وتفهيمها. فالمقاومة الإسلامية للحملات الصليبية يمكن إدراجها ضمن سياق تاريخي اجتماعي ثقافي هو ظاهرة «تتريك» الإسلام، و«أسلمة» الترك. فالشعوب التركية بمختلف خلفياتها ـ سلاجقة ومماليك وغيرهم ـ تحمَّلت الدور

الأعظم في تلك المقاومة. ومن هنا تأتي أهمية استكناه اللحظة التركية في التاريخ الإسلامي وآثارها العميقة على العلاقات السنّية الشيعية.

إن فهم هذه اللحظة التركية يستلزم عودة إلى فكرة ابن خلدون حول العلاقة بين البداوة والحضارة، وشيئاً من المقارنة بين مسار الأتراك مع مسار الشعوب الجرمانية. لقد كتب والتر بنجامين مرة قائلاً: «لا يوجد سجلٌ للحضارة إلا وهو سجلٌ للهمجية في الوقت ذاته.»(٤٦) وهو محق؛ فليس من السهل وضع خط واضح المعالم بين الحضارة والهمجية في التاريخ الإنساني، إذ تبدو الهمجية دائماً وكأنها تحمل بذور الحضارة، كما تبدو الحضارة دائماً وكأنها تحمل بقايا الهمجية. وإن اعتناق الشعوب الجرمانية - بمن فيها الفرنجة - للديانة للمسيحية، واعتناق الشعوب التركية للإسلام، ليَكشفان كيف تتغير الشعوب الهمجية، في الوقت الذي تُغيِّر فيه الشعوبَ الأخرى التي تُخضعها لسلطانها.

وقد لاحظ توماس كروفويل أن أمماً كانت همجية منها القوط والفرنجة والإنكليز والساكسون والفايكينغ والمغول هي التي صاغت الحضارة الغربية المعاصرة.(٤٧) فعويل القديس جيرومْ (٣٤٧ - ٤٢٠م) على أطلال روما التي دمرتْها تلك الشعوب الهمجية لا ينبغي أن تُعشِي أبصارنا عن رؤية المسار التاريخي التالي، وهو أنه «مع الوقت برزتْ أوروبا الحديثة من ركام تلك الأطلال» كما يقول كروفويل.(٤٨) وليس من ريب أن هذه ليست هي الصورة التي رأى بها معاصرو تلك الغزوات الهمجية المستقبل، لكن كروفويل يرى أن «غزوات الإنجليز والساكسون والجوت Jutes والفريزيين Frisians كان منحة إلهية خفية لمستقبل أوروبا ومستقبل البشرية كلها.»(٤٩) وتكاد نظرية كروفويل تكون توليداً وامتداداً لنظرية ابن خلدون، بل إن عبارة «المنحة الإلهية» التي استخدمها كروفويل لوصف الغزوات التي شنتها شعوب شمال أوروبا الهمجية على روما، تكاد ترادف عبارة «لُطْف الله سبحانه» التي وصف

---

(٤٦) نقلاً عن:
Bernard Wassertein, *Barbarism and Civilization* (New York: Oxford University Press, 2007), vii.

(٤٧) Thomas J. Craughwell, *How the Barbarian Invasions Shaped the Modern World* (Beverly, Massachusetts: Fair Wind Press, 2008), 9.

(٤٨) Craughwell, *How the Barbarian*, 10.

(٤٩) Craughwell, *How the Barbarian*, 100.

بها ابن خلدون تغلغل الأتراك في قلب العالم الإسلامي، ليكونوا سياجاً له من الأعداء.

أما العلاقة بين ما وصفناه هنا بـ«أسلمة الترك» و«تتريك الإسلام» فهي شبيهة بنظرية جيمس روسل حول «تمسيح الجرمانيين وجرْمنة المسيحية»[50] أي اعتناق الشعوب الجرمانية للديانة المسيحية، وما أدى إليه ذلك من إمساكهم بمصائر العالم المسيحي ردحاً من الزمان. بل إن الفرضية الرئيسة لهذا الفصل - المتولِّدة عن نظرية ابن خلدون في العصبية والسلطة - لهي في انسجام تام مع بعض الأفكار التي طرحها روسل، فهو يتحدث - مثلاً - عن «مستوى عالٍ من التضامن الداخلي لدى الشعوب الجرمانية.»[51] كما أنه يفسّر تراجع روح التضامن هذه بعوامل منها: «الحياة الحضرية، والتمدد الجغرافي، والصراعات الداخلية المزمنة، والغزو الخارجي، والتفتت الاجتماعي.»[52] وهذه السمات الاجتماعية - تركيباً وتحليلاً - شبيهة جداً بنظرية ابن خلدون في العصبية التي اتخذناها جزءاً من البساط النظري لهذا الفصل.

ومع هذا الشبه بيْن ما ذهبنا إليه من تفسير لدور الترك في تاريخ الإسلام وما ذهب إليه روسل من دور الشعوب الجرمانية - ومنها الفرنجة - في تاريخ المسيحية، توجد أوجه اختلاف ثلاثة. أولها: أن الأتراك لم يغيروا من جوهر الإسلام شيئاً، بخلاف ما ذهب إليه روسل من تغيير جرماني لجوهر الديانة المسيحية، و«جعْل المسيحية المتجرمنة هي المذهب المعتمد في أوروبا الغربية.»[53] وثانيها: أن الأتراك في روحهم العسكرية كانوا امتداداً للفاتحين المسلمين الأوائل من العرب، ولم يكونوا تأسيساً لبداية جديدة في الثقافة الإسلامية. وثالثها: أن الأتراك تمثلوا الثقافتين العربية والفارسية قبل أن يندمجوا في قلب الحضارة الإسلامية.

والآن بعد أن أوضحنا أوجه الشبه والاختلاف بين المسار التاريخي

---

(٥٠) James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation* (New York: Oxford University Press, 1994), 7.

(٥١) Russell, *The Germanization*, 6.

(٥٢) Russell, *The Germanization*, 6.

(٥٣) Russell, *The Germanization*, 209, 211.

التركي في السياق الإسلامي، والمسار التاريخي الجرماني/الفرنجي في السياق المسيحي، فقد حان الوقت للنظر في مسار أسلمة التُّرك وتتريك الإسلام، ووضع المقاومة الإسلامية والعلاقات السنّية الشيعية على عهد الحملات الصليبية ضمن هذا المسار العريض.

لقد وجد الأتراك طريقهم إلى قلب المؤسسة العباسية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، حينما استجلب الخليفة المعتصم (١٧٩ ـ ٢٢٧هـ/ ٧٩٥ ـ ٨٤١م) عدداً وافراً من المماليك الترك، واتخذهم جنوداً وحرساً شخصياً، ثم نَحَا خلفاء آخرون نَحْوَ المعتصم، ضمن سعيهم إلى التخفيف من الهيمنة الفارسية على بيروقراطية الدولة العباسية، وقمْع الثورات العربية المتواترة ضد الخلافة العباسية. وسرعان ما آتى التوغل التركي في المؤسسات السياسية والعسكرية أُكُله: فقد هيمنت أسرتان تركيتان ـ الطولونية والإخشيدية ـ على مصر، الأولى عام (٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، والثانية عام (٣٢١هـ/ ٩٣٣م). بيد أن تلك الطلائع التركية الأولى تعرَّبت، وذابت بشكل كامل تقريباً في المجتمعات العربية.

لكن الريادة التركية الحقيقية في المجتمعات الإسلامية لم تبدأ إلا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، حينما غدا الأتراك قادة للمجتمع المسلم، ومدافعين عن حوزة الإسلام. وكانت بداية هذا التحول الثقافي والاجتماعي العظيم هي اعتناق السلاجقة الإسلام، وغزوهم قلب العالم الإسلامي، ليفتتحوا بذلك الحقبة التركية من تاريخ الإسلام التي دامت أكثر من ثمانية قرون.

لقد كان من أعظم المنجزات الثقافية للدولة السامانية (٢٠٤هـ ـ ٣٨٩هـ/ ٨١٩م ـ ٩٩٩م) ـ وهي دولة فارسية سُنِّية ـ إدخال القبائل التركية القاطنة في آسيا الصغرى في الإسلام، بمن فيها ذلك السلاجقة والبلغار.[٥٤] ورغم اعتزاز السامانيين بتراثهم الفارسي ولغتهم الفارسية، فقد كانوا حلفاء أوفياء للخلافة العباسية العربية في بغداد. أما الأتراك البلغار فقد دخلوا الإسلام

(٥٤) عن التحول التركي إلى الإسلام على أيدي السامانيين، انظر: زبيدة عطا، **بلاد الترك في العصور الوسطى: بيزنطة وسلاجقة الروم والعثمانيون** (القاهرة: دار الفكر العربي، من غير تاريخ)، ٣٥ ـ ٣٦.

عليه شهادة ابن فضلان في رسالته، وإن كان ذلك بصورة سطحية للغاية، كما تدل قبل العام (٣٠٩هـ/ ٩٢١م)، وأما السلاجقة فقد دخلوا الإسلام نحو العام (٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، و«كان قدرُهم أن يكون لهم مستقبل مجيد» بعد إسلامهم(٥٥) كما لاحظ ساندرز بحق، ومنه دورهم الرائد في المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية.

وقد أشارت المصادر عرَضاً إلى إسلام شعوب وقبائل تركية أخرى خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، على أيدي السامانيين أيضاً، دون تحديد واضح لهويات تلك الشعوب والقبائل. وانضاف دخول هذه الشعوب التركية في دين الله أفواجاً إلى ما سبقه من إسلام المماليك الأتراك في البلاط العباسي. وبذلك أصبح الإسلام مكوِّناً جوهرياً من مكوِّنات الهوية التركية، وأعظمَ موحِّد للشعوب والقبائل التركية على اختلاف أصولها وفصولها.

وكان دخول الأقوام التركية في الإسلام شبيهاً بدخول الشعوب الفرنجية (الجرمانية) في المسيحية من أوجه عديدة، سواء من حيث المسار أو من حيث الآثار. ففي الحالتين كان المسار بطيئاً، وكان مُقلقاً للبنية الاجتماعية والسياسية في كل من المجتمعات الإسلامية والمسيحية التقليدية. لكن وُجدتْ أوجه اختلاف بين الظاهرتين - غير التي ذكرناها من قبل - تستحق التوقف عندها. وقد لاحظ المؤرخ شارلْ عيساوي اثنين من أوجه الاختلاف هذه: أولهما ذو صلة بمسار التحول الديني، والثاني ذو صلة بالتكيف اللغوي. فعن الشق الأول كتب عيساوي:

«كان الشرق الأوسط المسلم (العربي - الفارسي) قادراً على استيعاب غُزاته البرابرة (الأتراك والمغول) من خلال تغيير عقائدهم بسرعة، بنجاح أكبر مما استطاعت المسيحية الرومانية. فالمماليك الأتراك الوافرو العدد اعتنقوا الإسلام فور وصولهم [للبلاد الإسلامية] وتلقوا تربية إسلامية، ثم شكّلوا جزءاً معتبراً من الأرستوقراطية العسكرية في ظل العباسيين بالعراق منذ حواليْ العام [٢٣٦هـ] ٨٥٠م وما بعده، وأصبحوا حكام مصر فيما بين العامين [٦٤٨هـ] ١٢٥٠م و[٩٢٣هـ]

---

(٥٥)

Saunders, *History of Medieval Islam*, 143.

١٥١٧م وما بعد ذلك. أما الأسَر الملكية التركية العظيمة، فقد اعتنقت الإسلام قبل أن تصل إلى السلطة. ومن هذه الأسر الغزنويون [٣٦٦ - ٥٨٢هـ] (٩٧٦ - ١١٨٦م) الذين حكموا إيران وأفغانستان والقسم الشمالي من الهند، والسلاجقة [٤٤٧ - ٥١١هـ] (١٠٥٥ - ١١١٧م) الذين تمددت إمبراطوريتُهم من الأناضول إلى أفغانستان، والعثمانيون [٦٨٩ - ١٣٣٦هـ] (١٢٩٠ - ١٩١٨م). وحتى المغول لم يستطيعوا مقاومة جاذبية الإسلام لزمن طويل، حتى وهُمْ في أوج قوّتهم وبطشهم.»(٥٦)

أما عن الشق الثاني - وهو التحول اللغوي - فقد لاحظ عيساوي أن الأتراك والمغول اعتنقوا الإسلام، فاندرجوا بذلك ضمن «الشعوب المتحضرة»، لكنهم لم يتعرَّبوا. فهم في هذا المضمار أشبهُ بالسكسون والتشيكيين والهنغاريين والبولنديين منهم بالفرنجة واللومبارد.»(٥٧)

إن كون السلاجقة الأتراك ما زالوا يومذاك قريبي عهد بالإسلام - بما اقتضاه ذلك من حماس عظيم لهويتهم الإسلامية المكتسبة، وكونهم شعباً بدوياً لم يفقد بعدُ روحه العسكرية في حياة الحضر والدعة - جعلهم أحسن تأهيلاً لمواجهة الفرنجة الذين يشْبهونهم في بعض هذه الصفات الثقافية والاجتماعية. ويبدو أن عوامل ثلاثة أعانت الأتراك على هذا التصدر في التاريخ الإسلامي ابتداء من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي: تمرسهم العسكري، وولاؤهم للخلافة العباسية، وأعدادُهم الوفيرة.

إن من أول النصوص العربية عن الأتراك ودورهم في المجتمع العباسي رسالة الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥هـ/ ٧٨٠ - ٨٦٩م) عن (مناقب الترك)، وفيها يُثني الكاتب العباسي العظيم ثناء عطراً على اعتزاز الترك بأنفسهم، وعلى شجاعتهم، وصدق ولائهم، وانضباطهم العسكري. وقد بسط الجاحظ القول في وصف براعة الجنود الأتراك في الرماية، فالترك «إن شدَّ منهم ألف فارس، فرمَوا رِشْقاً واحداً، صرعوا ألف فارس، فما بقاءُ جيش على هذا النوع من الشِّدة... والتركي يرمي الطير والوحش... والناس...

(٥٦) Issawi, *Cross - Cultural Encounters*, 34 - 35.

(٥٧) Issawi, *Cross - Cultural Encounters*, 35.

ويرمي... مقبلاً ومدبراً، ويمنة ويسرة، وصعُداً وسُفْلاً»[٥٨] وهو «يصيب بسهمه وهو مُدبر، كما يصيب به وهو مُقبل.»[٥٩] وأمام انبهاره بمهارة الرماية لدى الفرسان الأتراك توصل الجاحظ إلى خلاصة طريفة، هي أن «للتركي أربعة أعين: عينان في وجهه، وعينان في قفاه.»[٦٠] وقد كان لهذه المهارة العسكرية التي برع فيها الأتراك، أثر عظيم أثناء التصدي للحملات الصليبية.[٦١]

ولم تغب المهارات العسكرية التركية عن بال المؤرخين المسيحيين المعاصرين للحروب الصليبية، من أمثال ابنة الإمبراطور البيزنطي آنّا كومْنينا، والقسيس الفرنسي فولشر الشارتري. فقد كتبت آنّا أن الأتراك «متمرسون في الحرب»[٦٢] أما فولشر فلاحظ أن الترك «شعب أبيٌّ، أصله من الشرق، متمرس في الرماية. وقد قطعوا نهر الفرات قادمين من بلاد فارس قبل [الحملة الصليبية الأولى] بخمسين عاماً، وأخضعوا جميع بلاد الروم [البيزنطيين] لسلطانهم، إلى حدود مدينة نيكوميديا»[٦٣] وهي مدينة إيزميت في تركيا الحالية. ويبدو أن اقتحام الأتراك السلاجقة للأراضي البيزنطية قادمين من العراق وبلاد فارس هو الذي جعلهم يلتبسون في أذهان بعض الأوروبيين آنذاك بالفرْس. فالبابا أوربان الثاني يصف الترك في خطابه الشهير الذي دشن به الحروب الصليبية بأنهم «شعب فارسي»، والمؤرخ فولشر الشارتري نفسُه يصفهم بأنهم «فُرْسٌ وثنيون.»[٦٤]

---

(٥٨) عمرو بن بحر الجاحظ، «مناقب الترك» ضمن: **رسائل الجاحظ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ١/٤٥. وراجع أيضاً: جميل جابر، **الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ٦٦. وكذلك:
Haarmann, "Regional Sentiment," 179.

(٥٩) الجاحظ، «مناقب الترك»، ٤٦.

(٦٠) الجاحظ، «مناقب الترك»، ٤٥. وقد وردت في الأصل «أربعة» وهو وجه جائز في العربية، فيما لفظه مذكر ومعناه مؤنث. والأفصح أن يقول: «أربع»، والجاحظ من الفصحاء.

(٦١) راجع على سبيل المثال:
W. F. Paterson, "The Archers of Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9, no. 1/2 (Nov., 1966): 70, 84.

(٦٢) Anna Comnena, *The Alexiad*, trans. Elizabeth A. S. Dawes (Cambridge, Ontario: Parentheses Publications, 2000), 205.

(٦٣) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1095 - 1127*, trans. Frances Rita Ryan (New York: W.W. Norton and Company, 1973), 80.

(٦٤) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem*, 66, 84.

ويوجد نص عربي آخر عن الترك مكتوب في عهد مبكر، شأنه شأن رسالة الجاحظ عن (مناقب الترك)، وهو (رسالة ابن فضلان) التي أشرنا إليها في صدر هذا الفصل. فنص ابن فضلان يكشف أولى الدلائل على تعلق المسلمين الأتراك التقليدي بالخلافة العباسية السُّنية وولائهم الشديد لها. وهذا أمر سيكون له أثر سياسي وعسكري مهم في الأحداث التاريخية التالية التي ندرسها هنا، وخصوصاً في العلاقات السُّنية الشيعية. فقد روى ابن فضلان أن أحد القادة الأتراك قريبي العهد بالإسلام قال له:

«تعْلَمُ أن الخليفة ـ أطال الله بقاءه ـ لو بعث إليَّ جيشاً كان يَقْدر عليَّ؟ قلتُ: لا. قال: فأمير خراسان؟ قلت: لا. قال: أليس لبُعد المسافة وكثرة من بيننا من قبائل الكفار؟ قلت: بلى. قال: قل له فوالله إني لبمكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك أني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه، فيدعو عليَّ فأهلكَ في مكاني وهو في مملكته، وبيني بينه البلدان الشاسعة.»[٦٥]

وهذا التعبير المبكر عن مكانة الخلفاء العباسيين الرفيعة لدى الأتراك، تردد صداه فيما بعد في مراسلات القادة السلاجقة في بلاد فارس وما وراء النهر إلى الخلفاء في بغداد. ففي هذه المراسلات كثيراً ما ردد القادة السياسيون والعسكريون السلاجقة طاعتهم للخلفاء العباسيين، وتعلُّقهم القلبي بالأسرة النبوية التي انتسب إليها أولئك الخلفاء، واستمدوا منها قسطاً مهمّاً من شرعيتهم السياسية.

لقد استمر إضفاء مكانة دينية خاصة على الخلفاء العباسيين في الثقافة التركية، واعتبارهم مصدراً لشرعية أي قائد تركي صاعد، على مدى قرون مديدة، حتى بعد أن فقد الخلفاء العباسيون كل قوة سياسية وعسكرية على الأرض، وتحوّلوا مجرد رمز لوَحدة المسلمين المعنوية. وكان العثمانيون هم أول قيادة تركية حرّرت نفسها تماماً من السلطة الرمزية للعباسيين، في قطيعة مع تراث الدول التركية المتعاقبة، من طولونيين، وإخشيديين، وغزنويين، وسلاجقة، ومماليك.

---

(٦٥) رسالة ابن فضلان، ١٢١ ـ ١٢٢.

وإلى جانب العاملين اللذين شرحناهما آنفاً - وهما الروح العسكرية والولاء للخلافة العباسية - أسهم عامل ثالث في إمساك الأتراك بمصائر العالم الإسلامي ابتداء من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهو عددهم الوافر. فعلى خلاف الفاتحين العرب الأوائل الذين كان عددهم قليلاً جداً بالمقارنة مع الشعوب التي فتحوا بلدانها، يبدو أن الأتراك كانوا مصدراً لا ينضب للقوة البشرية، استمدت منه إمبراطوريات إسلامية قوتها الضاربة على مدى القرون منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ولم تكن حقبة الحروب الصليبية استثناء، فقد كانت الشعوب التركمانية القاطنة بالموصل وضواحيها في شمال العراق «بخزّانها البشري الوافر» هي التي اختمرت فيها وانطلقت منها ردات الفعل الإسلامية الأولى للحملات الصليبية.[٦٦] ومن تلك الشعوب التركمانية ظلت تخرج الجيوش الإسلامية المقاوِمة على مدى الحقبة الصليبية، كما سنشرحه فيما بعد.

وقد روى مؤرخ حلب ابن العديم قصة طريفة تدل على عمق التحول التاريخي الذي مرَّ به الترك في طريقهم إلى الريادة في العالم الإسلامي. ففي معرض حديثه عن زحف السلطان ألب أرسلان (ح. ٤٥٥ - ٤٦٥هـ/ ١٠٦٣ - ١٠٧٢م) - ثاني سلاطين السلاجقة - من العراق إلى الشام. قال ابن العديم:

«ولما قطع السلطان المُعظَّم الفرات من نهر الجوز، نزل بعض المروج على الفرات، فرآه حسناً، فأُعجِب به، فقال له الفقيه أبو جعفر: يا مولانا احمَد الله تعالى على ما أنعم به عليك، فقال: وما هذه النعمة؟ فقال: هذا النهر لم يقطعه قطُّ تركيٌّ إلا مملوك، وأنتم اليوم قد قطعتموه ملوكاً. قال: فلعهدي به وقد أحضر جماعة من الأمراء والملوك، وأمرني بإعادة الحديث، فأعدتُه، فحمدَ الله هو وجماعة من حضر عنده حمداً كثيراً.»[٦٧]

وقد لخص ساندرز الآثار العميقة للتغلغل السلجوقي في قلب العالم الإسلامي، فقال:

---

(٦٦) Saunders, *History of Medieval Islam*, 162.

(٦٧) كمال الدين بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب** (دمشق: دار الفكر، من غير تاريخ) ٤/ ١٩٧٤.

«كان دخول السلاجقة إلى آسيا الغربية في النصف الثاني من القرن الحادي عشر فاتحة حقبة من أهم حقب التاريخ العالمي. فقد أضاف أمّة ثالثة - إلى جانب العرب والفُرْس - إلى الأمم الممسكة بمصائر العالم الإسلامي، وأطال عُمُر الخلافة [العباسية] - وقد كانت محتضرة يومها - لقرنين من الزمان، وانتزع آسيا الصغرى من العالم المسيحي، وفتح الباب للغزوات العثمانية التالية داخل أوروبا، ومكَّن المسلمين السُّنة من سحْق البدعة الإسماعيلية، واستثار أعمالاً انتقامية من طرف القتلة الحشاشين، وأنهى هيمنة العرب في الشرق الأدنى، ونشر اللغة الفارسية والثقافة الفارسية على امتداد جغرافي واسع من الأناضول إلى شمال الهند، وأثار - بما مثَّله من تهديد للقوى المسيحية - الهجوم المضاد المعروف باسم الحروب الصليبية.»[٦٨]

كما قدَّم كلود كاهن - مثله مثل ساندرز - التغلغل التركي عموماً، والسلجوقي خصوصاً، في العالم الإسلامي، باعتباره من أهم التحولات ذات الأثر العميق في مسار التاريخ البشري.[٦٩] ومن منظور دراستنا هذه، فإن أهم ثمرة من ثمار الهيمنة التركية على مصائر العالم الإسلامي في العصر الوسيط هي تلك التي أبرزها شارل عيساوي؛ إذ لاحظ أن التغلغل التركي في قلب العالم الإسلامي «أمدَّه بأسباب البقاء على قيد الحياة، ومكّنه من التعامل مع أخطر تهديديْن واجههما خلال أكثر من ألف عام من تاريخه، وهما الحملات الصليبية والغزو المغولي: الأول من خلال الصَّدِّ والطرد، والثاني من خلال الصمود والإقناع بدعوة الإسلام.»[٧٠]

وإذا كان دخول الأتراك في الإسلام قد أنقذ العالم الإسلامي من الهجمة الفرنجية (ثم المغولية فيما بعدُ) فإن دخول القبائل الفرنجية (الجرمانية) في الديانة المسيحية قد مكَّن المسيحية الغربية من تأجيل سيطرة

---

(٦٨) Saunders, *History of Medieval Islam*, 141.

(٦٩) Claude Cahen, "Le Malik-nameh et l'histoire des origines seljukides," *Oriens* 2, no. 1 (Oct. 31, 1949): 31.

(٧٠) Issawi, *Cross - Cultural Encounters*, 13.

وانظر أيضاً:

Milton Viorst, *Storm from the East: The Struggle Between the Arab World and the Christian West* (New York: Modern Library, 2006), 16-17.

الأتراك على كامل البلاد البيزنطية لأربعة قرون، ومنَعهم من التغلغل في غرب أوروبا. فرغم أن الفرنجة لم ينجحوا في غايتهم المباشرة، من حملاتهم الصليبية وهي إبقاء القدس في أيدٍ مسيحية، وإلحاق الإمبراطورية البيزنطية بسلطة روما الدينية والسياسية، فإنهم قد نجحوا بشكل غير مباشر في منع القافلة التركية الإسلامية من مواصلة سيرها غرباً بخطىً متسارعة.

وقد كان من الآثار الباقية لدور الأتراك الريادي في صدّ الحملات الصليبية والاجتياحات المغولية أنْ فرَض الأتراك نمطية دينية في العالم الإسلامي، بفضل الإحياء الثقافي السُّني الذي رعوْه خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديَيْن. وكان من ثمرات تلك النمطية الدينية تراجع التشيع. وسنشرح بالتفصيل في الفصول التالية من هذه الدراسة كيف كان تبنّي الأتراك للإسلام السُّني، وهيمنتهم على العالم الإسلامي، وتصدرهم مقاومة الصليبيين.. عوامل طاردة للتشيع من ضفتَي المتوسط الجنوبية والشرقية.

ومما سهل على الترك الريادة في المجتمعات الإسلامية علاقتهم الطيبة مع العرب السنّة. ولفهم العلاقات التركية ـ العربية في العصر العباسي، ربما يحسُن أن نشير هنا إلى نظرية «الأرضية المشتركة» middle ground theory التي صاغها المؤرخ الأميركي ريتشاردْ وايتْ، مع مراعاة اختلاف السياقات التاريخية. فقد توصلت النخبة السُّنية العربية والنخبة العسكرية التركية إلى أرضية مشتركة من التفاهم، أثمرتْ «تركيباً حقيقياً» ـ بتعبير كلود كاهن[٧١] ـ يتأسس على تقاسم للأدوار والمكانة: حيث استأثرت النخبة العربية السُّنية ـ وعلى رأسها الخلفاء العباسيون ـ بالشرعية الدينية والثقافية، وأمسكت النخبة العسكرية التركية بزمام السلطة السياسية والعسكرية.

وقد لاحظ البحّاثة في الأدب الفارسي والتركي، حسين مجيب المصري، أن الأتراك ـ بخلاف الفُرْس ـ لم يتَّسِموا بالاستعلاء العرقي والثقافي في علاقتهم بالعرب.[٧٢] ويبدو أن الأتراك قد تشبعوا منذ أيام

---

(٧١) Cahen, "The Turkish Invasion," 146.

(٧٢) حسين مجيب المصري، **صلات بين العرب والفرس والترك** (القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠١)، ٢١٩ ـ ٢٢٠.

إسلامهم الأولى بتقدير عميق للعرب باعتبارهم رهط النبي ﷺ وحمَلة الإسلام الأولين، كما تشير إلى ذلك قصة ابن فضلان مع القائد القَبَلي التركي التي أوردناها آنفاً. كما يبدو أن العرب - وهم شعب محاربٌ بالفطرة - قد استهواهم تمرُّس الأتراك بالقتال، وحبُّهم للنزال، كما تدل على ذلك رسالة الجاحظ في (مناقب الترك)، حيث أطنب في وصف براعة الأتراك العسكرية، وجَلَدِهم في الحرب، وأورد شهادات عددٍ من قادة العرب وسادتهم في ذلك.[73]

وهنا يحسنُ التذكير - مرة أخرى - بالشبه بين الأتراك والفرنجة، فقد استهوتْ براعةُ الفرنجة العسكرية قلوب البيزنطيين، كما استهوت براعة الأتراك العسكرية قلوبَ العرب. فهذه المؤرِّخة آنّا كومنينا - ابنة الإمبراطور البيزنطي - تكتب عن طبائع الفرنجة الذين رأتهم وعايشتْهم في بلاط أبيها خلال الحملة الصليبية الأولى: «إن أمة الفرنجة عموماً أمة صُلبة الإرادة مستقلة، وهم لم يستخدموا فنون الحرب كعلم من العلوم، لكنهم إذا جدَّ الجد، وبدأ القتال، فإن الحنق يملأ قلوبهم، ولا أحد يستطيع الوقوف في وجوههم. ولا يصدُق هذا على الجنود فقط، بل على القادة أيضاً، فهم يتقحَّمون في قلب صفوف العدو بقوة لا يقوم في وجهها شيءٌ.»[74]

بل إن العرب استهوتهم شجاعة الفرنج، رغم أنهم عدو لهم لدود. فما ذكرَتْه آنّا كومْنينا عن شجاعة الفرنجة تزكِّيه ملاحظات الفارس والشاعر العربي أسامة بن مُنقذ (٤٨٨ - ٥٨٤هـ/ ١٠٩٥ - ١١٨٨م) الذي عايش الفرنجة عن قرب، وعرف نمط حياتهم. فرغم أن أسامة كره العديد من أعراف الفرنجة وطباعهم التي صدمتْ ذوقه العربي وثقافته الإسلامية، فإنه أحبَّ شجاعتهم. ولم يمنعه ما استبشعه من أخلاقهم، وما استحكم من عداءٍ بينهم وبين قومه، من الاعتراف لهم بالشجاعة، فكتب إن الفرنجة «ما فيهم غيرة ولا نخوة، وفيهم الشجاعة العظيمة.»[75]

ورغم بقاء رواسب من الصور النمطية المتبادلة بين العرب والترك إلى

---

(٧٣) راجع الجاحظ، «مناقب الترك»، ٤٤ - ٥٦، وكذلك: المصري، **صلات**، ٢٢٠.

(٧٤) Anna Comnena, *Alexiad*, 201.

(٧٥) أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ)، ١٣٧.

اليوم،(٧٦) فإن سكان الحضر من العرب قد وجدوا في الأتراك الذين دخلوا الإسلام في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين إخوة في العقيدة، يستحقون الإعجاب لشجاعتهم وبراعتهم العسكرية. ويعتقد هارمانْ أن الأتراك إذ هيمنوا على القوة العسكرية والسياسية، فقد أحسنوا صنعاً بتركهم السلطة الدينية والثقافية بأيدي العرب السنّة، مما سمح للجماعتين بالاندماج السياسي. يقول هارمانْ:

«رغم ما عاناه العرب تحت نيْر السلطة التركية، فقد بقي مجالٌ لم ينافس فيه التركُ العربَ خلال العصرين العباسي والبويهي هو الإسلام، أو بتعبير أدقّ سيادة العرب على أمة المؤمنين في الأمور الروحية. فالعرب شعب الله الذين اصطفاهم لتلقّي رسالته الخاتمة بلغتهم، وإليهم وحدهم ينتسب الإمام المُلهم لعامة المسلمين. فهم لم يكونوا قلقين على مكانتهم الدينية، خصوصاً بالمقارنة مع هؤلاء المحاربين الأميّين القادمين من أقاصي الشمال، الذين لا يزالون متلبّسين ببقايا من مواريث الوثنية الشامانية، ولم يظهر في تاريخهم نبيٌّ قط يستطيعون الافتخار به، ليمنحهم ذلك شرعية إسلامية حقيقة. ففي هذا السياق كان الفرْس أكثر جدّية [من الترك] في منافستهم للعرب.»(٧٧)

وقد تجسَّدت الأرضية المشتركة بين العرب والترك أكثر ما تجسدتْ في رسائل التنصيب التي كان سلاطين الأتراك وأمراؤهم يطلبونها من الخلفاء العباسيين في بغداد، لإضفاء الشرعية على استيلائهم على أقاليم الإمبراطورية العباسية المنحلّة العُرَى. فرغم انعدام الحاجة العملية إلى هذه الرسائل، فإن قيمتها الرمزية ظلت مهمة لأمد طويل من أجل إكساب الهيمنة السياسية التركية شرعية دينية وقد كان العام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) منعطفاً تاريخياً في

---

(٧٦) للتعرف أكثر على الصور النمطية السلبية المتبادلة بين العرب والترك والفرس، راجع: المصري، صلات بين العرب والفرس والترك، ٣٧، ٤٩ ـ ٥٠، ٥٨ ـ ٥٩، ٧٣، ٢٠٦، ٢٩٤ ـ ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٧. وكذلك:

Haarmann, "Ideology and History,"175-196;

(٧٧) Bernard Lewis, "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity," *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series 18 (1968): 49-68.

Haarmann, "Ideology and History," 180.

تشريع الهيمنة التركية على المشهد الإسلامي. ففيه توّج الخليفة العباسي القائم الأمير طغرل بك (٣٨٥ ـ ٤٥٥هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٦٣م) أول سلطان سلجوقي لعموم دار الإسلام، ومنحه لقب «سلطان المشرق والمغرب». وقد جاء ذلك التتويج ثمرة مهمةٍ دبلوماسية قادها الفقيه والقاضي السُّني أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ/ ٩٧٢ ـ ١٠٥٨م) أقنع خلالها طغرل ـ بناء على التماسٍ من الخليفة ـ أن ينتقل من بلاد فارس إلى العراق، ويتخذ بغداد عاصمته السياسية والعسكرية. وتعبيراً عن التوقير التركي التقليدي للخليفة العباسي، ولرسوله الماوردي، فقد «خرج طغرل بك فتلقّاه على أربعة فراسخ إجلالاً لرسالة الخليفة.»[78]

وقد جاءت رسالة الخليفة في لحظة تاريخية فارقة، اتسمت باتساع الشرخ بين النخب السنّية والشيعية في بغداد، وبانتشار الدعاية الفاطمية في العراق. فقد كانت القوى السياسية العراقية منشطرة الولاء بين رجلَيْن قويَّيْن يمقُت كل منهما الآخر أشد المقت. أحدهما القائد العسكري الشيعي أبو الحارث البساسيري (ت.٤٥١هـ/ ١٠٥٩م)، وهو يحظى بحماية السلطان الشيعي البويهي الملك الرحيم (ح.٤٤٠ ـ ٤٤٧هـ/ ١٠٤٨ ـ ١٠٥٥م)، والثاني هو الوزير السُّني الحنبلي علي بن مسلمة (ح.٤٣٧ ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٤٥ ـ ١٠٥٨م) الذي اشتهر بلقب رئيس الرؤساء، وهو حليف للخليفة العباسي السُّني. وكان ابن مُسلمة يحقد على الشيعة و«يجتهد في أذاهم» بتعبير ابن الجوزي.[79]

وقد سعى كِلا الرجلين ـ البساسيري وابن مُسلمة ـ إلى بناء حلف من طائفته، من داخل الحيِّز العراقي ومن خارجه. فقد تحالف البساسيري مع الزعيم القبَلي الشيعي دُبيْس بن مَزيد، وتحالف ابن مسلمة مع أمير الموصل السُّني قريش بن بدران، ثم اتسع نطاق الحلفيْن فاستنجد البساسيري بالفاطميين في مصر، واستنجد ابن مسلمة بالسلاجقة في بلاد فارس. وقد سَعِد كلٌّ من الفاطميين والسلاجقة بتقديم العون، إذ كانت عينُ كل منهما

(٧٨) عبد الرحمن بن الجوزي، **المنتظِم في تاريخ الملوك والأمم** (بيروت: دار صادر، ١٩٣٩)، ٢٨٩/١٥.

(٧٩) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٦/١٦.

على بغداد، يمنّي نفسه بالسيطرة عليها، ثم السيطرة منها على العالم الإسلامي بأسره.[٨٠] وحينما قدم طغرل إلى بغداد كانت ثورة البساسيري على السلطة العباسية قد بلغت أوجها، وكادت تُقوّض سلطة العباسيين إلى الأبد. فقد تمكّن البساسيري من السيطرة على بغداد، وانتزاع وثيقة اعتراف «كتبه [الخليفة العباسي] على نفسه، وأشهد على نفسه العدول فيه أنه لا حق لبني العباس في الخلافة مع وجود [أبناء] فاطمة الزهراء»[٨١] أي الفاطميين الحاكمين بمصر. فكان أول إنجازات طغرل لمصلحة العباسيين هو القضاء على تمرد البساسيري وقتله، وهو تمردٌ لم يدم أكثر من عام، لكنه كان أعظم محاولات الفاطميين جسارة للقضاء على الخلافة العباسية والهيمنة على قلب الإسلام.

كان تتويج طغرل في بغداد مكسباً عظيماً للتسنّن ضد التشيع في العراق، وهو مكسب تعضَّد وتمدَّد فيما بعدُ في الشام ومصر. وقد دشن ذلك التتويج صفقة ضمنية كبرى بين النخبة العسكرية التركية والخلفاء السُنة العرب. فقد سَعِد الخلفاء العباسيون ـ وهم الذين امتهنهم السلاطين الشيعة البويهيون لأكثر من مائة عام ـ ببزوغ قوة عسكرية سُنِّية هي القوة التركية السلجوقية. وهي قوة ستحفظ لهم هويتهم الدينية، وسلطتهم الرمزية والمعنوية على الأقل. وكان السلاجقة في مسيس الحاجة إلى هذه الصفقة من الناحية المعنوية، حيث «كان السلاجقة مهتمين للغاية بمسألة إضفاء الشرعية على سلطتهم.»[٨٢]

ويمكن إيجاز مكاسب الخلافة العباسية السُنية من هذه الصفقة في إنهاء حالة الفوضى السياسية التي كانت سائدة في بغداد بفرض استقرار نسبي

(٨٠) عن البساسيري وثورته على العباسيين راجع: كمال الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ٨/٣٤١ ـ ٣٤٨. ولتفصيل أكثر عن الخريطة الطائفية في بغداد يومها راجع: محمد عبد العظيم أبو النصر، **السلاجقة: تاريخهم السياسي والعسكري** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠١)، ٦١ ـ ٦٨.

(٨١) أحمد بن علي المقريزي، **اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء** (القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٩٦)، ٢/٢٥٣.

(٨٢)

Saunders, *History of Medieval Islam*. 147.

فيها، والقضاء على السلطنة الشيعية البويهية التي حكمت العراق أكثر من مائة عام (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م)، وإجهاض مطامح الفاطميين في مدِّ سلطانهم شرقاً ليشمل الشام والعراق، والحصول على مدد عسكري متجدد قادر على مواجهة التحدي الشيعي للعباسيين في الداخل والدفاع عن دار الإسلام ضد البيزنطيين في الخارج. ولم يُنظِر طغرل الشيعة طويلاً، فبدأ فور تتويجه سلطاناً حملة ضد حيِّ الكرخ الشيعي في بغداد، انتهت بإحراق مكتبة في الحي، قال عنها ياقوت الحموي: «لم يكن في الدنيا أحسن كتباً منها، كانت كلها بخطوط الأئمة المعتبرة وأصولهم المحررة، واحترقت فيما أُحرق من محالِّ الكرخ عند ورود طغرل بَكْ أول ملوك السلجوقية إلى بغداد.»(٨٣)

وقد عبّر المؤرخ السُّني ابن كثير ـ المعروف بتحامله على الشيعة ـ عن بهجته لأفول نجم البويهيين الشيعة، وبزوغ نجم السلاجقة السنَّة، فكتب: «إن نَوْء الرافضة اضمحلَّ، لأن بني بويه كانوا حكاماً، وكانوا يقوُّونهم وينصرونهم، فزالوا وبادوا وذهبت دولتهم، وجاء بعدهم قوم آخرون من الأتراك السلجوقية الذين يحبون أهل السنَّة ويوالونهم ويرفعون قدرهم، والله المحمود أبداً على طول المدى.»(٨٤)

ولم تكن السعادة السُّنيّة بهيمنة القوة السلجوقية في بغداد من دون منغصات. فالشعوب «المتوحشة» ـ حتى حينما تأتي مُنقذة ـ تميل إلى تدمير جوانب من الحضارة التي جاءت لبعثها من مرقدها. ولم يكن السلاجقة استثناء من هذه الظاهرة التاريخية. وكما لاحظ نبيه فارس فالسلاجقة «جاءوا منقذين، لكنهم ظلوا غزاة، كما هو الشأن غالباً.»(٨٥) وكثيراً ما حمل سكان الحضر إحساساً بالتفوق على منقذيهم من «البرابرة»، حتى وإن اشتركوا معهم في المعتقد الديني، واعتمدوا عليهم في الحماية العسكرية. فكما نظر

---

(٨٣) ياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، ١/ ٥٣٤.

(٨٤) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨)، ١٢/ ٦٩.

(٨٥) Nabih Amin Faris, "Arab Culture in the Twelfth Century" in *The Impact of the Crusades on the Near East*, Vol. 5 of *A History of the Crusades*, ed. N. P. Zacour and H. W Hazard (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985), 3.

المتحضرون البيزنطيون في القسطنطينية إلى الفرنجة باعتبارهم «برابرة ذوي طبْع انفعالي لا عقلاني»[86] حسب وصف الأميرة المؤرخة آنّا كومنينا للفرنجة، فقد تضايق سكان الحضر في فارس والعراق من قدوم الأتراك، واعتبروهم «غرباء برابرة... وعلوجاً قادمين من الفيافي والقفار.»[87] وهو إحساس تكرر في بلدان وحقب أخرى على مدى التاريخ الإسلامي، فنجده ـ مثلاً ـ لدى سكان الأندلس تجاه المرابطين القادمين من الصحراء لإنقاذ الأندلس من السقوط بأيدي الأسبان.

وما كانت الفوضى التي جلبها بعض الجند الأتراك والبدو التركمان إلى أرض العراق إلا لتُعمِّق هذا الإحساس السلبي. فنحن نجد في تاريخ مبكر جداً (نحو العام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م) أن الخليفة المعتصم بنى مدينة سامراء لإسكان مماليكه الأتراك، وحجْزهم عن نهب سكان بغداد وسلبهم ما بأيديهم. وحتى بعد بناء هذه المدينة فإن المناوشات لم تنقطع بين هؤلاء الجنود الأتراك البداة وسكان الحضر المحليين لبعض الوقت.[88]

ومهما تكن هذه النظرة السلبية إلى الحضور التركي في الحواضر العراقية، فإن سكان الحضر من العرب كانوا في مسيس الحاجة إلى حماية القوة العسكرية التركية. وكان لدى السنَّة منهم دافع مضاعَفٌ للترحيب بالقوة السلجوقية للدفاع عن مذهبهم ضد التشيع. ومن المفهوم في هذا السياق أن يكون الشيعة أكثر بغضاً للأتراك، وأشد عدوانية في مواجهة نفوذهم، وأقل تقديراً لإسهامهم في الحضارة الإسلامية إلى اليوم.

لقد كان من بنود الصفقة الضمنية بين الخلفاء العباسيين والنخبة العسكرية التركية أن يتولى السلاطين الأتراك ـ مقابل حصولهم على الشرعية السياسية والدينية من الخليفة ـ تحقيق أمرين اثنين: أولهما الدفاع عن دار الإسلام ضد الغزوات الخارجية، خصوصاً من طرف البيزنطيين الذين كانوا

---

(٨٦) Anna Comnena, *Alexiad*, 201.

(٨٧) Saunders, *History of Medieval Islam*, 147, 148.

(٨٨) انظر أمثلة من هذه المناوشات لدى أبي علي بن مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم** (طهران: ساروسك، ٢٠٠٠)، ٤/ ٣٥٥ وشمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، ١٥/ ٢٠.

يضغطون حينها على الخاصرة الغربية للدولة العباسية في شمال الشام. وثانيهما حماية العقيدة الإسلامية من الهجمات الداخلية على أيدي الحركة الباطنية، والمقصود بها في الاصطلاح السياسي العباسي الشيعة الفاطميون في مصر، الذين كانوا يقدمون أنفسهم حينها بديلاً كونياً للخلافة العباسية.

وقد أسهمت مواجهة السلاجقة مع العدو الخارجي البيزنطي والعدو الداخلي الفاطمي في إضفاء الشرعية على الاندفاعة التركية المُغرِّبة، وعلى تسريعها وتسهيل سبيلها، وهي الاندفاعة التي غيرت وجه العالم الإسلامي. فقد زحف السلاجقة وغيرهم من الأقوام التركية من العراق وفارس في اتجاه الجنوب الغربي إلى الشام ومصر، وفي اتجاه الشمال الغربي إلى أرمينيا وبيزنطة. وكان السلطان ألب أرسلان (ح. ٤٥٥ ـ ٤٦٥هـ/ ١٠٦٣ ـ ١٠٧٢م) خليفة طغرل وابنُ أخيه هو الذي بدأ هذه الاندفاعة.

وقد لاحظ المؤرخ الأميركي كارتر فيندلي أن الزحف غرباً خاصية ثابتة من خصائص التاريخ التركي. فما دعاه فيندلي حيناً «الحافلة التركية» وحيناً آخر «القافلة التركية»[٨٩] ـ ومنه استعرنا هذا التعبير في عنوان هذا الفصل ـ كان توجُّهاً مطَّرداً من الشرق إلى الغرب على مدى القرون، من موطن الأتراك الأصليين في غرب الصين، إلى بلاد فارس، فالعراق، فالشام، فالأناضول ومصر. وعن هذه الخاصية التاريخية كتب فيندلي:

> «إن الظاهرة التركية تشبه ـ في عمومها ـ حافلة تقطع آسيا من شرقها إلى غربها. وقد استغرقت الرحلة زمناً طويلاً، وتضمنت محطات عديدة. وفي كل محطة كان ينزل أناسٌ من الحافلة ويركب آخرون، ويحمل أولئك النازلون وهؤلاء الراكبون معهم متاعهم وثروتهم. ولم يعبأ كثير من المسافرين ببدء رحلة الحافلة أو بنهايتها، إذ لم يكن همهم سوى قطع مسافة قصيرة فيها. ولم يخطر في بالهم قط أن ما يجمعهم بركَّاب الحافلة الآخرين أعظم مما يفرِّقهم. ومن حين لآخر تتعطل الحافلة، ويتم إصلاحها بقطع غيار موجودة على قارعة الطريق. وحينما وصلت الحافلة إلى تركيا لم يعدْ من الممكن تمييز وجوه الركاب الذين قطعوا

(٨٩) Carter V. Findley, *Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2004), 5.

المسافة كلها، ولا قِطَع الحافلة التي صحبتْها طوال الرحلة، إذا صحّ بقاء ركّاب أو قِطَع من هذا النوع أصلاً. فالحافلة لم تعد هي ذاتها يوم بدأتْ رحلتها، لكنها لا تزال هي الحافلة التركية العابرة للقارة الآسيوية.»[٩٠]

إن مجاز الحافلة الذي استخدمه فيندلي هنا مجاز معبّر حقاً، فهو يرسم صورة الحركة التركية عبر التاريخ في كل تعقيدها، منذ أن اخترق الأتراك القاراخانيون حدود الدولة الإسلامية السامانية عام (٣٨٩هـ/ ٩٩٩م)، إلى أن حطم الأتراك السلاجقة الدفاعات الشرقية للدولة المسيحية البيزنطية في معركة مانزيكرت عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، ثم استمرار هذه الاندفاعة المغرّبة، لتسحق في طريقها الهجمة الفرنجية القادمة من الغرب، وتتوّج مسيرتها المظفرة بفتح القسطنطينية عام (٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م). ولم تكن تلك نهاية القصة بطبيعة الحال، بل لقد كان في وسع فيندلي أن يَمُد نطاق نظريته إلى الحاضر الماثل والمستقبل المنظور، فالحافلة التركية لا تزال تزحف غرباً، وما طموحُ الجمهورية التركية إلى الانضمام للاتحاد الأوروبي اليوم سوى امتداد لذلك المسار التاريخي الطويل.

وعوْداً للحقبة التاريخية التي هي موضوع دراستنا هذه، نقول إن السلاجقة سيطروا على بغداد ودخلوا في خدمة الخلفاء العباسيين، ثم بدأت القافلة التركية السير لإتمام مهمتيْها، وهما تطهير دار الإسلام من المبتدعة في الداخل، وصيانة حدود تلك الدار من غزوات العدو الآتي من الخارج. وكان من نتائج ذلك أن أحيتْ القافلة التركية الصراع بين المسلمين والروم البيزنطيين. وقد كان ذلك الصراع نائماً منذ قرون، باستثناء مناوشات هنا وهناك نجد صداها في سيرة سيف الدولة وفي شعر المتنبي وأبي فراس، وهي مناوشات لم تغير الحدود الفاصلة بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية تغييراً جوهرياً، منذ نهاية الفتوح الإسلامية الأولى.

وحين اخترق الأتراك السلاجقة الزاحفون من الشرق دفاعات العالم المسيحي في معركة مانزيكرت عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) وتوغلوا في الأناضول،

---

(٩٠) Findley, *Turks in World History*, 5.

«أهاجوا باجتياحهم الحملات الصليبية من حيث لا يشعرون.»[٩١] ويمكن القول - بشيء من التجوُّز في التعميم - إن الأتراك هم من جاءوا بالصليبيين إلى بلاد الإسلام، وهم من طردوهم منها في نهاية المطاف بعد مائتيْ عام من المقاومة.

فالمقاومة الإسلامية للحملات الصليبية كانت جهداً وإنجازاً تركيَّيْن في جوهرها. وتلكم هي الخلاصة التي لا يستطيع المستقرئ لتاريخ الحروب الصليبية تفاديها، خصوصاً إذا ما ضمَّ عناصر المقاومة الإسلامية بعضها إلى بعض في سياق واحد، ونظر إلى الأقوام التركية المسلمة - على اختلاف خلفياتها - بمنظار واحد. ولقد كان من الآثار الجانبية لهذه الظاهرة التاريخية أن انتصر التسنّن انتصاراً بيّناً، وانحسر التشيع انحساراً واضحاً، خلال الحروب الصليبية.

كانت المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية بطيئة ومتشرذمة. ويستلزم فهمُ هذه المقاومة قدراً من التركيب يُضفي شيئاً من الترابط المنطقي على قرنيْن من حروب الاستنزاف، وكمٍّ وافر من الانتصارات والهزائم، وعدد لا يُحصى من الأبطال ومن الخونة. وقد استخدم الباحثون العرب والغربيون جملة من مناهج التحليل في دراسة المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية. فمنهم من نَحَا نَحْوَ التحقيب السياسي، ومنهم من نَهَجَ نَهْجَ التصنيف الجغرافي.

ففي المنحى الأول قسَّم الباحثون مراحل المقاومة الإسلامية طبقاً لأعمار الممالك الإسلامية التي كان لها شأن في تلك المقاومة، فكتبوا عن إسهام الزنكيين (عماد الدين ونجلُه نور الدين) في المقاومة والتحرير، ثم الأيوبيين (صلاح الدين وخلفائه)، ثم المماليك (بيبرس وقلاوون والأشرف خليل)... إلخ. أما التصنيف الجغرافي فأحسنُ أمثلته ما انتحاه المؤرخ السوري الموسوعي سهيل زكار، صاحب «الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية» الذي ندين له بنصائح علمية ثمينة في زيارة له ببيته في دمشق عام ٢٠٠٨ خلال مرحلة الإعداد لهذه الدراسة. فقد قسَّم زكار المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية إلى مراحل أربع، تبعاً للحواضر الأربع

---

(٩١) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. s.v. "Crusades."

الكبرى التي كانت كل منها مركز ثقل المقاومة في حقبة بعينها. فكانت المرحلة الأولى مرحلة الموصل، تلتْها مرحلة حلب، فمرحلة دمشق، ثم مرحلة القاهرة.[92]

فقد رأت المقاومة الإسلامية النور - بشكلها المنهجي المنظم - في الموصل، ثم نمت وتوسعت حينما انضمت حلب ودمشق إليها على عهد نور الدين زنكي. وكانت حلب محشورة بين إمارتين صليبيتين هما الرُّها وأنطاكية، لكنها كانت أقرب مدن الشام إلى غرب وشمال العراق، حيث تخلَّقت بذور المقاومة الإسلامية وضربت جذورها. أما دمشق فكانت أقرب لإمارتيْ بيت المقدس وطرابلس الصليبيتين، وقد ضمها نور الدين إلى محور المقاومة.

وحينما ضمّ صلاح الدين الأيوبي القاهرة إلى هذا المحور الثلاثي (الموصل - حلب - دمشق) تعاظمت القوة الإسلامية، وأصبحت قادرة على الضربة الحاسمة في حطين عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م). ولم يبق بعد حطين سوى التطهير اللاحق على التحرير، وهو تطهير تولى أمره المماليك في القاهرة، بعد مرور قرن على معركة حطين الحاسمة. وكان آخر قلاع الصليبيين صموداً هي عكا، التي اقتحمها المماليك عام (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، وهو العام الذي يُعتبر خاتمة للحروب الصليبية.

أما التصنيف الذي نعتمده نحن في هذه الدراسة فأساسه التمييز بين الجبهات الثلاث: وهي جبهة الأناضول الشمالية، وجبهة الشام والعراق الشرقية، وجبهة مصر الجنوبية. ومهما يكن نوع التصنيف الذي يعتمده المرء، فإن النظرة الشاملة على مسار المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية تكشف عن حقيقة واقعية، هي أن العامل التُّركي ظاهرة مطَّردة في تلك المقاومة. فباستثناء صلاح الدين الأيوبي - الكردي النسب - فإن جميع القادة ذوي الشأن في المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية كانوا أتراكاً. وصلاح الدين كان جزءاً من النخبة العسكرية والسياسية التركية، بل هو نفسه كان يرى نفسه تركياً، وكذلك كان يراه رجال بلاطه، كما سنبينه لاحقاً. وهذا ما

---

(٩٢) سهيل زكار، **الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥) ٣/ ٢٧٦ - ٤٤٦.

يسوّغ الفرضية التي تنبني عليها دراستنا هذه، وهي أن الحروب الصليبية كانت - في وجهها السوسيولوجي والعسكري - صراعاً تركيّاً فرنجيّاً.

وليس من شأن هذه الفرضية أن تقلل من قيمة إسهام الأقوام المسلمة الأخرى في مقاومة الحروب الصليبية. فقد كان للأكراد إسهام مجيد في معركة التحرير خلال حقبة نور الدين وصلاح الدين، فكانوا مكوناً رئيساً في جيشيهما. ووفر الفقهاء والشعراء العرب المسوغ الفكري والأخلاقي للمقاومة، كما أسهم سكان الحواضر من عرب الشام ومصر في الدفاع عن مدنهم التي حاصرها الفرنجة حصاراً مريراً أكثر من مرة، ومنهم تشكلت القوى الشعبية التي عُرفت يومذاك باسم «المُطوّعة» فكانت ظهيراً للجيوش الإسلامية النظامية. لكن العنصر التركي ظل يمثل النخبة العسكرية والسياسية الرائدة والقائدة، وقوامَ الجيوش المنظَّمة التي قاومت الصليبيين.

أما الدور العربي في تحرير البلاد الإسلامية من الاحتلال الصليبي فقد ظلّ في حدود الدعم والمساندة، لا القيادة والمبادرة، وهو ما يشبه - من بعض الوجوه - دور البيزنطيين في الجانب المسيحي أيام الحروب الصليبية. فالعرب الذين كانوا سيف الإسلام في اندفاعته الأولى ضد العالم المسيحي، والبيزنطيون الذين كانوا درع المسيحية ضد العالم الإسلامي لخمسة قرون، لم يكن لهم إسهام جوهري في الأعمال الحربية خلال الحملات الصليبية. لقد استهلك ذانك الشعبان عنفوانَهما العسكري قبل بدء الحروب الصليبية بزمن طويل، وحينما بدأت تلك الحروب تحوَّلا إلى جزء من الخلفية والمشهد العام، لا إلى محاربيْن في ساحة القتال.

ويدل الاستقراء على أن كل القادة العظام للمقاومة الإسلامية خلال الحروب الصليبية - باستثناء صلاح الدين الأيوبي - كانوا من أصول تركية. ففي الجبهة الشمالية برزت أسرتان تركيتان هما سلاجقة الروم في وسط الأناضول، وأمراء الدانيشمند في شمال شرقه. وقد أبْلتْ هاتان الأسرتان بلاء حسناً في استنزاف الجيوش الفرنجية العابرة للأناضول إلى الشام، وفي بثّ الاضطراب في صفوفها. ورغم أن جهود أتراك الأناضول في استنزاف تلك الجيوش لم تجد الاعتراف الكافي بأهميتها - مقارنة مع المعارك الفاصلة خلال الحقبة الصليبية - فإن تلك الجهود كانت فعالة للغاية. فقد

حرمت الجيوش الصليبية من العبور الأرضي المُريح، فقلصت من عددها، وخفّضت من شوكتها وسطوتها، قبل أن تصل إلى الشام وفلسطين. بل إن بعض تلك الجيوش انهارت تماماً وانفرط عقدها قبل أن تكمل اجتياز الأناضول. كما هو حال الجيش العرمرم الذي كان قاده الإمبراطور الألماني فريدريك باربروسا (٥١٦ ـ ٥٨٦هـ/ ١١٢٢ ـ ١١٩٠م) في الحملة الصليبية الثالثة.

لقد مزق سلطان سلاجقة الروم قليج أرسلان الأول (ح. ٤٨٥ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٩٢ ـ ١١٠٧م) ما عُرف بـ«حملة الشعوب» الصليبية التي قادها بطرس الناسك عام (٤٨٩هـ/ ١٠٩٦م)[٩٣] وهي أولى طلائع الحملات الصليبية، كما مزّقَ ثلاثةَ جيوشٍ إمدادٍ فرنجية عام (٤٩٤هـ/ ١١٠١م). ودعمَه في تمزيقها الملكُ غازي (ح. ٤٩٠ ـ ٤٩٧هـ/ ١٠٩٧ ـ ١١٠٤م) مؤسس إمارة الدانيشمند في شمال شرق الأناضول. والملك غازي نفسه هو الذي حطم جيش إمارة أنطاكية الصليبية، وأسر أميرَها بوهيموند الأول عام (٤٩٣هـ/ ١١٠٠م). أما ابنه الأمير كمشتكين غازي (ح. ٤٩٧ ـ ٥٢٨هـ/ ١١٠٤ ـ ١١٣٤م) فقد هزم أمير أنطاكية بوهيموند الثاني هزيمة منكرة وقتله في معركة جيهان عام (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م).

ثم كانت أعظم مآثر سلطان سلاجقة الروم قليج أرسلان الثاني (ح. ٥٥١ ـ ٥٨٨هـ/ ١١٥٦ ـ ١١٩٢م) هي هزيمة البيزنطيين هزيمة منكرة في معركة ميريوكفالون Myriokephalon عام (٥٧١هـ/ ١١٧٦م) التي اعتبرها بعض المؤرخين ـ ومنهم ستيف رنسيمان ـ قرينة لمعركة مانزيكرت في مداها وأثرها التاريخي. ويبقى من المهم التنبيه هنا إلى أن أولوية السلطان قليج أرسلان الثاني كانت مواجهة البيزنطيين لا الفرنجة، وقد ظلّ موقفه من الفرنجة متذبذباً. فبعد أن أرسل ابنَه قطب الدين لمواجهة جيش الإمبراطور الألماني فريديريك باربروسا، تراجع عن هذا الأمر وسمح له بعبور بلاده بجيشه العرمرم. وقد غضب صلاح الدين الأيوبي من هذا الموقف واعتبره تواطؤاً وخيانة.[٩٤] وقد واجه صلاح الدين يومها أصعب موقف عسكري في حياته،

---

(٩٣) Anna Comnena, *Alexiad*, 179.

(٩٤) عماد الدين الأصفهاني، **البرق الشامي** (عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٨٧)، ٣/ ١٧٤.

ولم ينقذه سوى أن القدر تدخّل، فغرق الإمبراطور بارباروسا وهو في طريقه إلى الشام في نهر سالف (المعروف اليوم باللغة التركية باسم نهر غوكْ سُو، أي النهر الأزرق)، ثم تخاذل جيشُه وتمزَّق جراء ذلك.

لكن الهزيمة المنكرة للجيش البيزنطي على يد السلطان قليج أرسلان الثاني كشفت ظهور الفرنجة المحتلين لأنطاكية، وجعلت تدخل البيزنطيين لصالحهم مستحيلاً. والأهم من كل ذلك ـ بمنظور الأثر الباقي ـ أن هذه الهزيمة ضمنت بقاء الأتراك المسلمين في الأناضول عبر القرون. وكما لاحظ ستيف رنسيمان فإن «كارثة مانزيكرت عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) فتحت أبواب الأناضول أمام الأتراك، أما كارثة ميريوكفالون فقد ضمنت بقاءهم هناك.»[٩٥]

ذلك في الجبهة الشمالية، أما الجبهة الشرقية فكانت أشد الجبهات اشتعالاً، وفيها ظهر الإسهام الأعظم للأتراك في المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية. وكما قادت أسرتان تركيتان ـ هما سلاجقة الروم والدانيشمند ـ المقاومة في الجبهة الشمالية، تولت أسرتان تركيتان قيادة المقاومة في الجبهة الشرقية، وهما الأراتقة والزنكيون. فقد خرج من الأراتقة ثلاثة من قادة المقاومة، وهم سُقمان بن أرتق، وأخوه إيلغازي، وابن أخيهما بَلَكْ. وخرج من الأسرة الزنكية قائدان، هما عماد الدين زنكي، وابنُه نور الدين محمود.

فقبل أن تتبلور المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية في صورة حركة دينية وسياسية واضحة المعالم، تمكّن أمير ماردينْ سقمان بن أرتق، مدعوماً من أمير الموصل جكرمشْ (٤٩٥ ـ ٥٠٠هـ/ ١١٠١ ـ ١١٠٦م)، من هزيمة فرنجة أنطاكية والرها في معركة حرَّان وأسر قيادتهم.[٩٦] وكانت هزيمة الفرنجة في حرَّان «تعني في المدى البعيد أن إمارة الرها الصليبية مآلها السقوط بأيدي المسلمين، وأن حلب لن تسقط بأيدي الفرنجة أبداً.»[٩٧] لقد فتحت معركة حرَّان الباب أمام هجوم مضاد منسَّق على الجبهة الشرقية.

---

(٩٥) Steven Runciman, *History of the Crusades* (New York: Cambridge University Press, 1951), 3:450.

(٩٦) ابن الأثير، **الكامل** ٨/ ٤٩٦؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام** ٣٤/ ٥٩.

(٩٧) Runciman, *History of the Crusades*, 2:44.

ثم انتقلت قيادة المقاومة الإسلامية من ماردين إلى الموصل مع الأمير مودود (ح. ٥٠٢ - ٥٠٧هـ/ ١١٠٩ - ١١١٣م). فبعد استنجادٍ متواترٍ من مسلمي الشام أمر السلطان السلجوقي في بغداد أميرَ الموصل مودوداً أن يقود الهجوم المضاد. وقد أمضى مودود أربع سنين في معارك ومناوشات ضد فرنجة الرها وأنطاكية والقدس، وقاد بعض السرايا لإنجاد حلب ودمشق، وفي إحدى غزواته استطاع - بدعم من أمير دمشق طغتكينْ - أن يتوغل بعيداً في أراضي مملكة القدس الصليبية، فحاصر بلدة طبرية، ونهب بلدة الجليل، وهزم ملك الصليبيين بالدوين الأول في معركة الصنبرة، التي وصفها مؤرخ دمشق ابن القلانسي بقوله:

«منح الله الكريم - له الحمد - المسلمين النصر على المشركين بعد ثلاث كرّات، فقُتل فيها من الإفرنج تقديرُ ألفيْ رجل من الأعيان، ووجوه الأبطال والشجعان. . . وأفلتَ بغدوين [بالدوين] بعد ما قُبض وأُخِذ سلاحه، ومُلكت دوابُّ الرجَّالة وما كان لهم، وغرق منهم خلق كثير في البحيرة، واختلط الدم والماء، وامتنع الناس من الشرب منها أياماً حتى صفت منه وراقت، والتجأ من نجا من الإفرنج إلى طبرية وأكثرهم جرحى.»[٩٨]

لكن الشيعة النزاريين المعروفين بالحشاشين أفسدوا فرحة المسلمين، ونغصوا نصرهم، فاغتالوا مودوداً في الجامع الكبير بدمشق بعد بضعة أيام من ذلك النصر المؤزَّر. وباغتيال مودود عادت قيادة المقاومة الإسلامية إلى أيدي الأراتقة في ماردين. وكان إيلغازي قد خلف أخاه سقمان - بطل معركة حرَّان - ومدَّ حدود سلطانه ليشمل حلب، بناء على طلب من قاضي حلب الشيعي الإمامي أبي الفضل بن الخشاب الذي سنتحدث عنه بتفصيل في الفصل الثالث. وفي عام (٥١٣هـ/ ١١١٩م) تمكَّن إيلغازي من هزيمة الفرنجة هزيمة منكرة في معركة سرْمدَا، المعروفة في كتابات الصليبيين باسم معركة حقل الدم *Ager Sanguinis*. وقد أبيد جيش أنطاكية الفرنجي في هذه المعركة، وقُتل فيها أمير أنطاكية بالوكالة روجر أوف سالرنو. وسنشرح في الفصل الثالث بالتفصيل خلفية التحالف بين السّنة والشيعة الإمامية الذي قاد إلى هذا

---

(٩٨) حمزة بن أسد بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق** (دمشق: دار حسان، ١٩٨٣)، ٢٩٥.

النصر، وهو من بواكير انتصارات المسلمين على الفرنجة منذ بدء الحملات الصليبية.

ولما انتقلت قيادة الأراتقة إلى بَلَكْ أبدى حماساً في قتال الصليبيين أكثر من عمَّيْه سقمان وإيلغازي. واستطاع بلكْ أن يضرب الفرنجة ضربات موجعة، منها أسْرُه أمير الرها جوسلين الأول في كمين بارعٍ عام (٥١٥هـ/ ١١٢٢م)، حيث استدرجه وفرسانَه . . .

«إلى أرض قد نضب عنها الماء، فصارت وحلاً، وغاصت خيولهم فيها فلم تتمكن مع ثقل السلاح والفرسان من الإسراع والجري، فرماهم أصحاب بلكْ بالنشاب، فلم يُفلت منهم أحد، وأُسر جوسلين، وجُعل في جِلْدِ جمَلٍ، وخِيط عليه، وطُلب منه أن يسلِّم الرها، فلم يفعل، وبذل في فداء نفسه أموالاً جزيلة، وأسرى كثيرة [من المسلمين]، فلم يجبه [بلك] إلى ذلك، وحمله إلى قلعة خرْتبرْتْ فسجنه بها، وأسر ابن خالته . . . وكان من شياطين الكفار، وأسر أيضاً جماعة من فرسانه المشهورين، فسجَنَهم معه.»(٩٩)

ومن مآثر بلكْ العسكرية أسْرُه ملك القدس الفرنجي بالدوين الثاني لفترة وجيزة حينما حاول بالدوين ـ في نخبة من فرسانه ـ فك أسر الأمير جوسلين السجين بيَدِ بلكْ في قعلة خرتبرتْ:

«فلما سمع بلكْ بقربه منه رحل إليه، والتقيا في صفَر، واقتتلا، فانهزم الفرنج، وأُسِر ملكهم ومعه جماعة من أعيان فرسانهم، وسجنهم [بلك] بقلعة خرْتبرْت، وكان بالقلعة أيضاً جوسلين صاحبُ الرها، وغيرُه من مقدَّمي الفرنج كان قد أسَرهم [بلكْ] سنة خمس عشرة وخمسمائة، وسار بلك عن خرتبرت إلى حران في ربيع الأول فملكها، فأعمل الفرنج الحيلة باستمالة بعض الجند، فظهروا وملكوا القلعة. فأما الملك بغدوين فإنه اتخذ الليل جملاً ومضى إلى بلاده، واتصل الخبر ببلك صاحبها، فعاد في عساكره إليها وحصرها، وضيق على من بالقلعة،

(٩٩) ابن الأثير، الكامل ٨/ ٦٧٢؛ تاريخ ابن خلدون ٥/ ٢٢٧.

واستعادها من الفرنج، وجعل فيها من الجند من يحفظها، وعاد عنها.»[١٠٠]

وفي عام (٥١٨هـ/ ١١٢٤م) رسّخ بلَكْ دعائم الجبهة الشرقية الإسلامية إذ جعل حلب عاصمة له. لكنه سرعان ما اغتيل وهو يحاصر منبج حيث «أصابه سهم في ترقوّته فمات.»[١٠١] وكان آخر كلمة نطقها بلَك هي قولُه ـ بعد أن انتزع السهم الغائرَ في صدره: «هذا قتْلَ المسلمين كلَّهم.»[١٠٢] وقد «كان بلكْ محقّاً» فيما قاله[١٠٣] ـ كما لاحظ أمين معلوف ـ إذ كان اغتيالُه المُريب خسارة كبرى للقضية الإسلامية في عدد من جبهات القتال ضد الصليبيين. وسرعان ما استسلم المسلمون المحاصَرون في صور، وكانوا ينتظرون منه فكَّ الحصار الصليبي عنهم، كما سقطت حلب بعد مقتله في أيدٍ ضعيفة متخاذلة، مما جعلها عرضة للخطر الصليبي الآتي من الرها وأنطاكية من جديد.

وبموت القائد الأرتقي بلكْ انتقلت قيادة المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية من أسرة الأراتقة إلى أسرة تركية أخرى هي الأسرة الزنكية. ومؤسس هذه الإمارة هو عماد الدين زنكي (٤٧٨ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١٤٦م) أمير الموصل والرها وحلب وحماة. وقد أسهم عماد الدين في المقاومة الإسلامية إسهامات جليلة، منها أسْره عام (٥٣٢هـ/ ١١٣٧م) الملك فولك أوف آنجو (٤٨٢ ـ ٥٣٨هـ/ ١٠٨٩ ـ ١١٤٣م)، ملك الصليبيين ببيت المقدس.

وكانت أعظم مآثر عماد الدين زنكي العسكرية هي انتزاعَه الرها من أيدي الصليبيين عام (٥٣٩هـ/ ١١٤٤م)، وهي أول إمارة صليبية يستعيدها المسلمون.[١٠٤] وقد كان لاستعادة الرها من أيدي الفرنجة آثار عظيمة على

---

(١٠٠) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٦٨٨.

(١٠١) ابن العديم، **بغية الطلب**، ٥/ ٢٢٣٤.

(١٠٢) كمال الدين بن العديم، **زبدة الحلب في تاريخ حلب** (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ١/ ٢٨٩.

(١٠٣) Amin Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, trans. Jon Rothschild (New York: Schocken Books, 1985), 97.

(١٠٤) عن تفاصيل استعادة المسلمين للرها راجع: ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ١٣١؛ ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٣٢٥؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٨/ ٣٩.

معنويات المسلمين في غرب العراق، إذ «كان ضررهم قد عم بلاد الجزيرة، وشرهم قد استطار فيها، ووصلت غاراتهم إلى أدانيها وأقاصيها.»[١٠٥] لكن النتائج العسكرية والاستراتيجية كانت أهم، إذ باستعادة الرها انفتحت للمقاومة الإسلامية الطريق بين الموصل وحلب، وهي الطريق التي سيتدفق عبرها المجاهدون ـ على مدى عقود مديدة ـ من شمال العراق إلى الشام ومصر.

ومرة أخرى اغتال الإسماعيليون النزاريون المعروفون باسم الحشاشين عماد الدين زنكي عام (٥٤١هـ/١١٤٦م) فأصابوا المقاومة الإسلامية في مقتل. لكن ابنه نور الدين محمود حمل راية المقاومة، وصاغ لها استراتيجية عسكرية وفكرية جديدة. لقد نظر نور الدين إلى الصراع مع الفرنجة نظرة رحبة تتجاوز المناوشات الموضعية والمواجهات الظرفية، فبنى لمواجهتهم جبهة إسلامية عريضة على محور طويل يمتد من الموصل إلى القاهرة، مروراً بحلب ودمشق.

وكان نور الدين رجلاً مقداماً، طالباً للشهادة في سبيل الله، باحثاً عن الموت في مظانِّه. قال ابن عساكر: «وبلغني أنه في الحرب رابط الجأش، ثابت القدم، شديد الانكماش، حسن الرمي بالسهام، صليب الضرب عند ضيق المقام، يقدُم أصحابه عند الكره، ويحمي مُنهزمهم عند الفرَّة، ويتعرض بجهده للشهادة، لما يرجو بها من كمال السعادة.»[١٠٦] وقد استرد نور الدين عدداً كبيراً من الحصون والقلاع من أيدي الصليبيين، أورد ابن عساكر أسماءها.[١٠٧]

ولعل أعظم مآثر نور الدين أنه أنقذ مدينة دمشق من السقوط في أيدي الحملة الصليبية الثانية. وهو الذي هزم جيوش الفرنجة في معركة عينتاب عام (٥٤٤هـ/١١٤٩م)، وهي المعركة التي قُتل فيها أمير أنطاكية الصليبي ريموند دي بواتيي (ح. ٥٣٠ ـ ٥٤٣هـ/١١٣٦ ـ ١١٤٩م). كما نجح نور الدين بعد ذلك في أسْر أميرين آخرين من أمراء أنطاكية الذين خلفوا ريموند دي بواتيي

(١٠٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ١٣١.
(١٠٦) ابن عساكر، **تاريخ دمشق** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٥٧/ ١٢٠.
(١٠٧) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٥٧/ ١١٩.

في إمارتها، وهما على التوالي: جوسلين الثاني الذي أسره عام (٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) ومات في أسره عام (٥٥٤هـ/ ١١٥٩م)، ثم ريموند دي شاتيون الذي مكث في أسره ستة عشر عاماً.

وأخيراً نجد أن سلاطين المماليك الأتراك في مصر هم من حرروا الساحل الشامي من فلول الفرنجة. ومن هؤلاء السلاطين ركن الدين بيبرْس (٦٢٥ - ٦٧٦هـ/ ١٢٢٨م - ١٢٧٧م) سلطان مصر والشام الذي هزم جيش ملك فرنسا لويس التاسع في معركة المنصورة المشهورة بمصر عام (٦٤٧هـ/ ١٢٥٠م). كما استعاد بيبرْس عدداً من المواقع التي كان يحتلها الفرنجة في بلاد الشام، وقد ذكر مؤلف سيرته عز الدين بن شداد عدداً منها فقال: «فالذي فتحه عنوة من أيدي الفرنج قيسارية، أرسوف، صفد، طبيرة، يافا، الشقيف، أنطاكية، بغراس، القصير، حصن الأكراد، حصن عكار، القرين، صافيثا، مرقية، حلبا.»(١٠٨) وأهم هذه المآثر العسكرية ضد الفرنج وأكبرها دلالة سياسية هي استرجاع بيبرس لأنطاكية عام (٦٦٦هـ/ ١٢٢٨م)،(١٠٩) لأنها أول الإمارات الصليبية تأسيساً وأطولها عمراً.

ولم تكن انتصارات بيبرس ضد الفرنجة سوى جزء يسير من سجله العسكري المذهل. فقد أحصى مؤلف سيرته عز الدين بن شداد سبعاً وعشرين مدينة وقلعة أخرى افتتحها، منها ست عشرة انتزعها من منافسيه السُّنيِّين، وثمانٌ انتزعها من الشيعة النزاريين، وثلاثٌ استردها من المغول.(١١٠) على أن الإنجاز العسكري الأعظم لبيبرس لم يكن ضد الفرنج، بل هو نصرُه المظفَّر على الجيوش المغولية في معركة عين جالوت عام (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) وهو «نصرٌ أنقذ العالم الإسلامي من خطر مُميت لم يواجه مثلَه من قبلُ.»(١١١) فلا غرابة أن لقَّب بعض علماء الإسلام بيبرس

---

(١٠٨) عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر** (بيروت: مركز الطباعة الحديثة، ١٩٨٣)، ٣٢١. و«حلبا» من بلاد عكار في لبنان، وهي غير مدينة حلب.

(١٠٩) إسماعيل أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر** (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٩٠٧) ٣/ ١٨١.

(١١٠) عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ٣٢١ - ٣٢٤.

(١١١) Runciman, *History of the Crusades*, 3:313.

«أبا الفتوح»[١١٢] وهو لقب لم يحظَ به قبله سوى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ومِن بعْد بيبرسْ ختم اثنان من سلاطين المماليك الأتراك صفحة المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية. أولهما هو سيف الدين قلاوون (ح. ٦٧٨هـ ـ ٦٨٩هـ/ ١٢٧٩ ـ ١٢٩٠م) الذي كان أهم إسهاماته استعادة طرابلس للسيطرة الإسلامية عام (٦٨٨هـ/ ١٢٨٩م).[١١٣]

والثاني هو نجله وخليفتُه من بعده الأشرف بن قلاوون (ح. ٦٨٩ ـ ٦٩٣هـ/ ١٢٩٠ ـ ١٢٩٣م) الذي استعاد صور وصيدا وبيسان، ثم بيروت وعكا، وهما آخر موطئ قدم للفرنْجة على الساحل الشامي، فكتب الأشرف بذلك خاتمة الحروب الصليبيّة.[١١٤]

وحتى الخوارزميون الأتراك ـ الذين وصلوا بلاد الشام متأخرين وهاربين من العاصفة المغولية ـ كان لهم إسهامهم في المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية. فبعدما دمّر المغول الدولة الخوارزمية في بلاد فارس، وعاثوا فساداً في أرجائها، هربت فلولهم إلى الشام، فكان لهم فضل استرجاع القدس من أيدي الصليبيين، الاسترجاع الثاني عام (٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م)، بعدما سلَّمها لهم الملك المتخاذل الكامل بن العادل الأيوبي. وفي العام ذاته شارك الخوارزميون مع القائد المملوكي بيبرس في معركة غزة، التي قُتل فيها قائد فرسان الهيكل (الأسبطار) الصليبيين ومساعده.[١١٥]

فهذه اللائحة الطويلة من القادة الأتراك العظماء الذين كانت لهم اليد الطولى في المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية خلال قرنين من الزمان تزكّي الفرضية التي بنينا عليها هذه الدراسة، وهي أن المقاومة الإسلامية للصليبيين كانت في جوهرها ظاهرة تركية.

---

(١١٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ شمس الدين الذهبي، **العبر في خبر من غبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، من غير تاريخ)، ٣/ ٣٣١؛ يوسف بن طغري بردى، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: وزارة الثقافة المصرية، بدون تاريخ)، ٧/ ٩٤؛ عبد الحي بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦)، ٧/ ٦١٠؛ عبد القادر النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ١/ ٢٦٤.

(١١٣) أبو الفداء، **المختصر**، ٤/ ٢٣.

(١١٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٣/ ٣٢١ و٣٧٧.

(١١٥) حول معركة غزة، المعروفة في المصادر الغربية بمعركة La Forbie راجع:
Runciman, *History of the Crusades*, 3:226-227.

ويبقى اعتراض وجيه على هذه الفرضية، وهو أن صلاح الدين الأيوبي - وهو أشهر القادة المسلمين في العصر الصليبي - لم يكن تركياً. وهو الذي حرّر القدس في معركة حطين الفاصلة، وانتزع جل الساحل الشامي من أيدي الفرنجة. وليس من ريب في أن صلاح الدين هو أعظم المقاومين للمشروع الصليبي بلا منازع، وأنه من أفذاذ القادة في التاريخ العسكري الإسلامي.

ولم يكن صلاح الدين ينتمي عرقياً إلى العرب الذين يمثّلون نخبة المجتمع المسلم آنذاك، ولا إلى الأتراك الذين كانوا يمثّلون النخبة العسكرية والسياسية الممسكة بمصائر العالم الإسلامي. وكان لزاماً عليه أن يتعامل مع الهيمنة العسكرية التركية، ومع الهيمنة الثقافية العربية في الشام ومصر. وقد نجح في الحالتين نجاحاً عظيماً، بسبب قدرته الفائقة على الاندماج في الأرضية الكردية - العربية - التركية المشتركة، وتأكيده على روح الأخوّة الإسلامية الجامعة للأقوام الثلاثة، ولغيرها من الأمم المسلمة.

أما عن الاندماج في المعادلة التركية، فإن صلاح الدين الأيوبي - شأنه شأن أبيه وعمه - بدأ حياته العسكرية والسياسية ضمن السياق التركي، وبرعاية قائد تركي هو نور الدين محمود، ثم خلَف نور الدين في حكم الشام ومصر بعد ذلك. وكان من بين أمراء صلاح الدين العسكريين عدد من الأتراك، منهم مظفَّر الدين كوجك الذي كان صهر صلاح الدين وأحد قادته في معركة حطين. كما كان العنصر التركي طاغياً في صفوف الجند الذين تشكّلت منهم عساكر صلاح الدين التي وصفها ساندرز بأنها كانت «عساكر كردية - تركية،»[116] وهو وصف دقيق، بيد أن العنصر التركي كان هو الغالب عليها عددياً. وقد ألمح ابن شداد أكثر من مرة إلى اعتماد صلاح الدين على المدد البشري التركي، وتحدث عن «خلْق كبير من التركمان»[117] يلحقون بجيشه من وقت لآخر.

لقد جمع صلاح الدين - مع نسبه الكردي المُعين على قيادة قومه الأكراد - القدرة على الاندماج في الأقوام المسلمة الأخرى، والبراعة في

---

(١١٦) Saunders, *History of Medieval Islam*, 166.

(١١٧) بهاء الدين بن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤)، ٣١٤، ٢٧٣.

قيادة الجيوش ذات الخلفيات المتنوعة، نظراً لما أوتي من سعة العقل، ورحابة النفس، والالتزام بقضية الإسلام. وقد بلغ اندماج صلاح الدين في النخبة السياسية والعسكرية التركية أنه كان يرى نفسه تركياً، وكذلك كان المحيطون به من رجال بلاطه يرونه.

ولعل في قصته الطريفة مع الشاعر الموصلي ابن الدُّهَّان دِلالة على ذلك. فقد امتدح ابن الدهان الوزير الفاطمي طلائع بن رزيك بقصيدة، نال فيها من الأتراك. ثم دارت الأيام، وانقرضت الدولة الفاطمية، ووفد الشاعر ابن الدهان على صلاح الدين ملتمساً عطاءه. ونترك القول لابن العماد الحنبلي ليكمل القصة، نقلاً عن العماد الأصفهاني كاتب صلاح الدين: «قال العماد الكاتب: لما وصل السلطان صلاح الدين إلى حمص، خرج إلينا ابن الدَّهَّان، فقدَّمتُه وقلتُ: هذا الذي يقول في قصيدة يمدح بها ابن رزِّيك:

أأمدح التّرك أبْغِي الفضلَ عندهمُ   والشِّعر ما زال عند التُّرك متروكا

فأعطاه السلطان مائة دينار، وقال: حتى لا تقول إنه متروك عند التُّرك. فامتدحه بقصيدته العينية التي يقول فيها:

أعلمت بعدك وقفتي بالأجـرع   ورِضَى طلولك عن دموعي الهمَّع

لا قلب لي فأعي الكلام فإنني   أودعته بالأمس عند مودّعـي»[118]

أما الاندماج في النخبة الثقافية العربية فقد كان أسهل على صلاح الدين وأقرب منالاً، إذ كان منغمساً في ثقافة الفروسية العربية انغماساً كاملاً. ويكفي ما ذكره ابن شداد من أن صلاح الدين كان «حافظاً لأنساب العرب ووقائعهم، عارفاً بسِيَرهم وأحوالهم، حافظاً لأنساب خيلهم.»[119] وما ذكره الذهبي من أنه «كان (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) يحفظ [كتاب] الحماسة»[120] لأبي تمام، وهو مستودع أشعار الفروسية والمروءة العربية.

وكان التحيز المتبادل بين الترك والكرد من المشكلات التي واجهها

---

(١١٨) ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٦/ ٤٤٣.

(١١٩) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٧٠.

(١٢٠) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ١٢/ ٨٩٠.

صلاح الدين في سعيه إلى توحيد الكلمة ورصِّ الصفوف في وجه الصليبيين.

وربما كان هذا التحيز هو السبب وراء الصراعات المتواترة بين الطائفتين في جيش صلاح الدين. وقد أورد ابن شداد أخبار عدد من هذه المواجهات، فكتب يقول: «وفي تلك الأيام كانت وقعة التركمان والأكراد، وقُتل بينهم خلْقٌ عظيم»[١٢١] ويقول: «ووقعتْ في هذا الشهر وقعاتٌ كثيرة بين التركمان والأكراد، بأرض نصيبين وغيرها، وقُتل من الفئتين خلْقٌ عظيم.»[١٢٢] كما أورد العماد الأصفهاني مؤلف كتاب البستان الجامع - وهو غير العماد الأصفهاني كاتب صلاح الدين - قصصاً أخرى عن مواجهات تركية كردية عام ١١٨٣م، وعلق عليها بالقول إن «النصر كان للترك»[١٢٣] في تلك المواجهات.

وتبقى البراعات الشخصية والانتماءات الاجتماعية ضعيفة الأثر مقارنة مع العامل الأهم في صعود صلاح الدين إلى القيادة والريادة، وهو تأكيده على الأخوَّة الإسلامية، واتخاذها رباطاً يربط به مكونات جيشه ودولته رغم اختلاف الأعراق واللغات والثقافات بين تلك المكونات، واستخدامه للقوة الأخلاقية ببراعة، وذلك سر عظمته ونجاحه السياسي والعسكري الباهر.

لقد كان صلاح الدين شخصية مركبة برزت على خط تقاطع بين أمم إسلامية ثلاث هي الكرد والعرب والترك، فجمعت خير ما في تلك الأمم، وانتمت إليها كلها. فمكنه ذلك من جمع شتات أمة مزقتها الأنانية السياسية، والصراعات الطائفية، ورماها الأعداء عن قوس واحدة.

على أن صعود صلاح الدين والأيوبيين لا ينقُضُ الفرضية التي ندافع عنها هنا، وهي أن المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية كانت في جوهرها السوسيولوجي والعسكري ظاهرة تركية. وينبغي النظر إلى صلاح الدين الأيوبي باعتباره جزءاً من النخبة التركية التي تصدرت التاريخ الإسلامي لأكثر من ثمانية قرون دون انقطاع. فصلاح الدين كان «ثمرة من ثمار النهضة

---

(١٢١) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ١٢٠.

(١٢٢) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ١٢١.

(١٢٣) العماد الأصفهاني، «البستان الجامع» ضمن **الموسوعة الشامية**، ١١/ ٣٧٧.

السلجوقية»[١٢٤] كما لاحظ هربرت لُووي بحقّ، وكان العنصر العسكري التركي محيطاً به طيلة حياته. بل إن الدولة الأيوبية التي أسسها صلاح الدين كانت أشبه شيء باللحظة العابرة بين الإمبراطوريات التركية المتتالية في التاريخ الإسلامي، فكانت خاتمة للدولة السلجوقية، وفاتحة للدولة المملوكية ثم العثمانية.

لقد كان من أسباب هذا الدور الريادي للأتراك في المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية أن الأتراك منحوا المجتمع المسلم ثلاثة مقومات كان في مسيس الحاجة إليها يومذاك. وهي: الحماس الديني، والبراعة العسكرية، والمدد البشري. وكان من ثمار إعادة السلاطين السلاجقة للاستقرار والسلم النسبي إلى قلب الدولة الإسلامية ظهورُ إحياءٍ ديني وثقافي شامل، بدأ قبل الحروب الصليبية ببضعة عقود على يد الوزير حسين الطوسي المعروف بلقب نظام الملْك (٤٠٨ ـ ٤٨٥هـ/١٠١٨ ـ ١٠٩٢م). فقد أسس هذا الوزير الفارسي ـ الذي خدم السلاطين السلاجقة ثلاثة عقود ـ عدداً من الجامعات والمدارس غايتها ترسيخ المذهب السُّنِّي، ومحاربة عقائد الشيعة الإسماعيلية التي بدأ صداها يتردد في العراق وبلاد فارس خلال فترة وزارته المديدة.

وكان نظام الملك مدفوعاً بدافع التنافس مع جامعات ومدارس الدولة الفاطمية الإسماعيلية في مصر، خصوصاً مؤسسة الأزهر في القاهرة. ومن أشهر ما أنجزه هذا الوزير السلجوقي المدرسة النِّظامية في بغداد، وهي التي درَّس فيها الفيلسوف والفقيه العظيم ـ المعروف بمطارحاته الفكرية ضد الإسماعيلية ـ أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م). وساهم نظام الملك نفسه في مجادلة الشيعة الإسماعيليين في كتابه «سياستْ نامه أو سير الملوك». وقد حذّر السلاطينَ السلاجقة في كتابه من مخاطر الوقوع في حبائل الإسماعيليين، أو السماح لهم باختراق بنية الدولة، وميَّز بينهم وبين الشيعة الإمامية الذين اعتبرهم أقرب مذهباً، وأقل خطراً.[١٢٥] ولم يغفر الإسماعيليون لنظام الملك ذلك الموقف، فكان أول ضحايا الاغتيالات السياسية التي نفذها فدائيُّوهم.

---

(١٢٤) Loewe, "The Seljūqs," 4:299.

(١٢٥) حسين الطوسي نظام الملك، **سياست نامه أو سير الملوك** (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ٢٣٥.

أما أبو حامد الغزالي فقد وُصف بحق بأنه «أقوى المدافعين» عن المذهب السُّني ضد المبتدعة،(١٢٦) وقد خصص كتابه (فضائح الباطنية) لمحاربة عقائد الشيعة الإسماعيلية، وهو كتاب ألفه بأمرٍ من الخليفة العباسي المستظهر (ح. ٤٨٧ ـ ٥١٢هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١١٨م)، وجعل فصله التاسع كله دفاعاً عن شرعية هذا الخليفة.(١٢٧) ويمكن اعتبار الكتاب أكثر المطارحات السُّنية ضد الشيعة الإسماعيلية تماسكاً منطقياً ومنهجياً. والمفارقة أن كاتب هذا الردُّ الصلب على الإسماعيلية (أبا حامد الغزالي) لم يستطع التخلص من أثر الفلسفة الإسماعيلية على فكره فيما بعد.(١٢٨)

وسار بعض القادة الأتراك في عصر الحروب الصليبية مسار الوزير نظام الملك، فرعوا النهضة الفكرية والعلمية والإحياء السُّنّي الذي بدأه ذلك الوزير. وهو أمر أعان على جمْع الكلمة حولهم، وترسيخ شرعيتهم السياسية. وقد وصف الرحالة الأندلسي محمد بن جبير بإعجاب المدارس والمشافي التي أسسها نور الدين محمود في دمشق، فقال: «وهذه المارستانات (المشافي) مفخر عظيم من مفاخر الإسلام، والمدارس كذلك. ومن أحسن مدارس الدنيا منظراً مدرسة نور الدين رحمه الله، وبها قبره نوَّره الله. وهي قصر من القصور الأنيقة.»(١٢٩) ولا تزال اثنتان من هذه المؤسسات من معالم مدينة دمشق اليوم، وهما دار الحديث النورية، والمارستان النوري الذي هو اليوم مقر متحف الطب والعلوم العربية في العاصمة السورية.

لقد تحدثنا من قبل عن السجل العسكري الحافل لنور الدين، ونشير هنا إلى أن سياساته اتسمت بشيء من الرحابة وبُعد النظر، فتجاوزت الجوانب العسكرية إلى الثقافية والاجتماعية والإنسانية. وقد أوجز مؤرخ دمشق ابن عساكر جوانب من هذه السياسات النورية، فقال:

«لقد أحسن إلى العلماء وأكرمهم، وقرَّب المتدينين واحترمهم، وتوخَّى

---

(١٢٦) Saunders, *History of Medieval Islam*, 152.

(١٢٧) أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية** (الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ)، ١٦٩ ـ ١٩٤.

(١٢٨) حول التأثير الإسماعيلي على فكر أبي حامد الغزالي راجع: Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London: I. B. Tauris, 2002), 100.

(١٢٩) محمد بن جبير، **رحلة ابن جبير** (بيروت: دار الهلال، دون تاريخ)، ٢٣١.

العدل في الأحكام والقضايا، وألان كنفه، وأظهر رأفته بالرعية...
واستمع من المتظلمين الدعاوي والبينات طلباً للإنصاف والفضل،
وحرصاً على إقامة العدل. وأدرَّ على الضعفاء والأيتام الصدقات،
وتعهَّد ذوي الحاجة من أولي التعفف بالصلات، حتى وقَّف وقوفاً على
المرضى والمجانين، وأقام لهم الأطباء والمعالجين، وكذلك على
جماعة العميان، ومعلمي الخط والقرآن، وعلى ساكني الحرمين،
ومجاوري المسجدين، وأكرم أمير المدينة الحسين وأحسن إليه، وأجرى
عليه الضيافة لما قدم عليه، وجهز معه عسكراً لحفظ المدينة، وقام لهم
بما يحتاجون إليه من المؤونة. وأقطع أمير مكة إقطاعاً سَنِيًّا، وأعطى
كلاً منهما ما يأكله هنيًا مريًا. ورفع عن الحُجّاج ما كان يؤخذ منهم من
المكس، وأقطع أمراء العرب [الأعراب] الإقطاعات لئلا يتعرضوا
للحجاج بالنحس، وأمر بإكمال سور مدينة الرسول، واستخراج العيْن
التي بأُحُد وكانت قد دفنتها السيول. ودُعيَ له بالحرمين، واشتهر صيته
في الخافقين، وعمَّر الرُّبُط والخانقاهات والبيمارستانات، وبنى الجسور
في الطرق والخانات، ونصب جماعة من المعلمين لتعليم يتامى
المسلمين، وأجرى الأرزاق على معلميهم وعليهم.»(١٣٠)

وقد آتت هذه السياسات العامة التي انتهجها عدد من القادة الأتراك ثمارها، وكان من أهم تلك الثمار ما سمَّاه كلود كاهن «تسلُّحاً معنويًا»(١٣١) للمجتمعات المسلمة، وهو ذاته ما دعاه جيفري ريغان «ولادة معنوية جديدة للعالم الإسلامي الموحَّد.»(١٣٢) وقد عبَّر بعض الباحثين عن كل هذا المسار بمسمَّى «الإحياء السُني»(١٣٣) لأن مظاهره كانت سُنِّية، وغايته كانت تدعيم التراث السني وهزيمة التشيع فكرياً وسياسياً، خصوصاً في المناطق العربية

---

(١٣٠) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٥٧/ ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٣١) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "Crusades."

(١٣٢) Regan, Geoffrey. *Saladin and the Fall of Jerusalem* (Barnsley, South Yorkshire: Greenhill Books, 2002), 114.

(١٣٣) على سبيل المثال:

- Yasser Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival* (London: I. B. Tauris, 2002), 11-25.

- Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*, 7.

من العالم الإسلامي التي ظهر فيها التحدي الشيعي للتسنُّن واضحاً جلياً خلال الحكم البويهي للعراق، والحكم الفاطمي لمصر.

والخلاصة أن المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية - في وجهها السوسيولوجي والعسكري - ظاهرة تركية في جوهرها، وما تخلّلها من دور رائع للسلطان الكردي صلاح الدين الأيوبي، تأكيدٌ للقاعدة لا خروج عليها، لأن صلاح الدين كان جزءاً من النخبة العسكرية التركية لا مقابلاً لها. ولما كان التسنّن غالباً على الأتراك، فإن توسع التسنّن وانحسار التشيع كانا أثراً جانبياً حتمياً من آثار المقاومة التركية للحروب الصليبية. وتبقى هذه الخلاصة العامة بحاجة إلى تفصيل وتقييد، وهو ما سنقوم به في الفصول التالية التي تتناول مسار العلاقات السنية الشيعية خلال قرنين من الحروب الصليبية.

الفصل الثاني

عالمٌ منحلُّ العُرَى:
الخريطة الطائفية عشية الحروب الصليبية

عبَّر المؤرخ المعاصر للحروب الصليبية عز الدين بن الأثير عن حزن عميق مردّه أن ملوك المسلمين منشغلون في القتال فيما بينهم، وأن عامة المسلمين قسَّمتهم الآراء والأهواء، فقال: «لما استطال الفرنج، خذلهم الله تعالى، بما ملكوه من بلاد الإسلام، واتفق لهم اشتغال عساكر الإسلام وملوكه بقتال بعضهم بعضاً، تفرقت حينئذٍ بالمسلمين الآراء، واختلفت الأهواء، وتمزقت الأحوال.»(١٣٤) وربط ابن الأثير بين انشطارات المسلمين وانتصارات الصليبيين، فكتب: «واختلف السلاطين على ما نذكره، فتمكَّن الفرنج من البلاد.»(١٣٥)

وفي هذا الفصل نحاول تفصيل هذا الإجمال، فنقدم صورة للخريطة الطائفية داخل الأقاليم الثلاثة التي تأثرت بالحروب الصليبية أكثر من غيرها، وهي الشام ومصر والعراق. أما ما طرأ على هذه الخريطة من تبدل خلال الحروب الصليبية فهو موضوع الفصلين الثالث والرابع. وليست هذه الخريطة الطائفية مكتملة بداهةً، لأننا استبعدنا منها ـ لأسباب منهجية ـ الجماعات المسيحية العربية، وذلك لخروجها عن نطاق هذه الدراسة التي تركّز على الطائفية في السياق الإسلامي حصراً. ومن أراد الاطلاع على أثر الحروب الصليبية على الجماعات المسيحية في المشرق العربي، فليراجع ما كتبه فيليب حتّي في هذا المضمار.(١٣٦)

---

(١٣٤) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٤٩٦.

(١٣٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٤٢٦.

(١٣٦) Hitti, *"The Impact of the Crusades on Moslem Lands,"* 5:49-56.

وأمام التحلل والانشطار الذي ساد مجتمعات الشرق المسلمة، لم يستطع ابن القلانسي - المؤرخ الدمشقي الذي عاصر الجيل الأول من الصليبيين - إلا أن يغبط الفرنجةَ على اتحاد كلمتهم والتحام صفِّهم، فهذا هو يكتب مثلاً: «وردت الأخبار من ناحية الإفرنج بوقوع الخُلْف بينهم من غير عادة جارية لهم بذلك، ونشبت المحاربة بينهم، وقُتل منهم جماعة.»(١٣٧)

وقد يكون في كلام ابن القلانسي مبالغة في تصوير روح الأخوة والانسجام بين الفرنجة، وهي مبالغة مردها أسفُه العميق على ما آل إليه أمر معاصريه من المسلمين من شقاق. ومع ذلك فليس من ريب في أن الجيل الأول من الفرنجة كان أعمق وحدة، وأصلب تصميماً في خدمة قضيته من خصومه المسلمين. وقد عبّر المؤرخ الصليبي فولشر الشارتري (٤٥١ - ٥٢١هـ/ ١٠٥٩ - ١١٢٨م) الذي رافق الحملة الصليبية الأولى عن اعتزازه بوحدة المقاتلين الصليبيين وتعاضُدِهم، فكتب بافتخار: «رغم أننا كنا مختلفي الألسنة، فإننا كنا متَّحدين في محبة الربِّ، وكنا نفكر وكأننا عقلٌ واحد.»(١٣٨) وقد تراخت هذه الروح التضامنية مع الزمن، بعدما استعار الفرنجة داء التشرذم من الشرق الإسلامي، وتشبَّعوا بـ«روحه الانشطارية»(١٣٩) كما دعاها المؤرخ ستيفنسون.

وإلى جانب ابن الأثير وابن القلانسي، لاحظ مؤرخون مسلمون آخرون أن الانحطاط المعنوي والأنانية السياسية قد حرما القادة المسلمين من توحيد جهودهم ضد الصليبيين. فبلغ الحدُّ بمؤرخ حلب ابن العديم أن يكتب بنبرة حزينة: «ومن العجائب أن يُخطَب الملوك لحلب، فلا يوجد من يرغب فيها، ولا يمكنه ذبُّ الفرنج عنها، وكان السبب في ذلك أن المقدَّمين [=القادة] كانوا يريدون بقاء الفرنج، ليثبت عليهم ما هم فيه [من السلطة والثروة].»(١٤٠) وقد امتلأت كتب المؤرخين المسلمين المعاصرين للحقبة الصليبية - خصوصاً في بواكيرها الأولى - بروايات الغدر والتواطؤ مع العدو،

---

(١٣٧) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٧٤.

(١٣٨) Fulcher of Charters, *History of the Expedition*, 88.

(١٣٩) W. B. Stevenson, *The Crusaders in the East: A Brief History of the Wars of Islam with the Latins in Syria during the Twelfth and Thirteenth Centuries* (London: Cambridge University Press, 1907),135.

(١٤٠) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/ ١٧٣.

وبالأنانية السياسية التي اتسم بها صغار النفوس من أمراء المسلمين في ذلك العصر. وسنورد نماذج من ذلك في ثنايا الفصلين التاليين من هذا الكتاب.

لقد اضطرت هذه الشقاقات القادة المسلمين الكبار الطامحين إلى وحدة الأمة إلى بذل وقت طويل وجهد جهيد في مقاتلة قادة مسلمين آخرين، قبل أن يستطيعوا بناء جبهة واحدة قادرة على منازلة الفرنجة. فمكث عماد الدين زنكي ثمانيَ سنين يقاتل الأمراء الذين اقتسموا بلاد الشام قبل أن يستطيع تركيز جهده الحربي ضد إمارة الرها الفرنجية. أما صلاح الدين الأيوبي فقد بذل خمس سنين فقط في قتال الفرنجة، من أصل تسعة عشر عاماً قضاها في الحكم، بينما بذل الاثنتيْ عشرة سنة السابقة على ذلك وهو يحارب أو يستميل صغار النفوس من أمراء الشام وغرب العراق، لكي يستطيع بناء جبهة قوية تُمكِّنه من خوض معركته الفاصلة ضد الفرنجة في حطِّين.

ولو أننا أضفنا إلى ذلك الأعوام التي قضاها صلاح الدين يحارب في مصر تحت راية نور الدين لاتَّضح لنا أكثر أثرُ التجزئة المدمِّر على الجبهة الإسلامية آنذاك. وما كان نور الدين وصلاح الدين ليُفلحا في جهودهما التوحيدية إلا لأنهما اتَّسما بقدر من المثالية والتجرد والإيمان بالجهاد، يكافئ تصميم الفرنجة الأوائل وإيمانهم بالحرب المقدسة التي جاءوا من أجلها.

إن لهذه الشقاقات السياسية والمذهبية جذورها التاريخية الضاربة في القِدم. فرغم أن الإسلام حمل رسالة كونية وألحّ على أخوّة الإيمان منذ البداية، فإن السياق الاجتماعي والثقافي في الجزيرة العربية - حيث ظهر الإسلام أولَ ما ظهر - لم يكن سياقاً توحيدياً، لا بالمعنى الاعتقادي، ولا بالمعنى الاجتماعي. فالعصبيات القبَلية السائدة في الجزيرة العربية آنذاك كانت تتأبَّى على أي تعريف كوني للأخوَّة الإيمانية أو الرابطة الإنسانية.

ثم أضافت الفتوح الإسلامية السريعة تعقيداً جديداً إلى تلك المشكلات البنيوية. وقد لاحظ الفيلسوف محمد إقبال أن ما كسبه الإسلام خلال الفتوح الأولى من الامتداد كان خسارة له في العمق، فكتب يقول: «إنني أعتبر من الخسارة الكبرى أنّ تقدُّم الإسلام كإيمانٍ فاتِحٍ أدى إلى تجميد نمو أجنة التنظيم الاقتصادي والديمقراطي للمجتمع التي أجدها مبثوثة في صفحات

القرآن والسُّنَّة النبوية. ليس من ريب أن المسلمين نجحوا في بناء امبراطورية عظيمة، لكنهم - وهم يفعلون ذلك - أعادوا الروح الوثنية إلى قيمهم السياسية، وأضاعوا بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم.»(١٤١)

لقد تشبث العديد من المسلمين بأعرافهم الاجتماعية ذات الجذور الضاربة في تاريخهم الثقافي، ولم يتخلّوا قط عن ذاكرتهم الدينية والتاريخية. وخلال العقود التالية لوفاة النبي ﷺ توسعت الجماعة المسلمة التي أسَّسها، فضمَّت بين جنبيها عدداً وافراً من الأمم والثقافات، دون أن تكون تلك الجماعة الأولى قادرة على استيعاب الوافدين الجدد في نسيجها الاجتماعي أو في رؤيتها الكونية والأخلاقية.

ويصدق هذا الأمر - أكثرَ ما يصدُق - على العراق والشام، فكلاهما كان مهْد حضارات عتيقة من العسير هضمها. وكما لاحظ جون جوزيف ساندرز بحق فإن «تربة الشام والعراق كانت مضمَّخة بصنوف الأساطير والتُّرَّهات، ولم تكن توجد أرض أثْرَى منها بالأفكار الدينية.»(١٤٢) وما كان من الممكن تفادي الصراع بين النظام الجديد الذي جاء به الإسلام وبين التقاليد الاجتماعية والأعراف الثقافية العتيقة، ولا تجنُّب الصراع فيما بين تلك التقاليد والأعراف العتيقة ذاتها.

ثم انضاف إلى تلك التصدعات الكامنة ذلك الانشطارُ المبكر حول موضوع الشرعية السياسية، المعروف في التاريخ الإسلامي باسم الفتنة الكبرى. لقد بدأ الشقاق السياسي داخل الجماعة المسلمة الأولى في اليوم ذاته الذي توفي فيه النبي ﷺ، وهو الشقاق التي سيتحول في القرون اللاحقة إلى انشطار اعتقادي كما سنرى. وكنا أشرنا في كتابنا عن (الخلافات السياسية بين الصحابة) إلى أن «أزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها. وهي أزمة بدأت بذرتُها ليلة السقيفة، وتحوَّلت إلى فتنة عمياء في (الجمل)، ثم شبت حربا هوجاء في (صفِّين). وقد انتصرتْ في (صفِّين) القوةُ على الحق، والبغيُ على العدل، والمُلْك على الخلافة. ولا يزال

---

(١٤١) Muhammad Iqbal, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, edited by Syed Abdul Vahid (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), 100.

(١٤٢) Saunders, *History of Medieval Islam*, 127.

المسلمون عاجزين عن الخروج من هذا المأزق الدستوري حتى اليوم.»[143] فلم يختلف المسلمون أو يتقاتلوا على موضوع طوال تاريخهم مثلما اختلفوا وتقاتلوا على موضوع الشرعية السياسية. وقد لاحظ ذلك الشهرستاني بعمق، فقال: «وأعظمُ خلافٍ بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان.»[144]

أما في سياق الدراسة الحالية، فسنكتفي بالقول إن الخلاف بين السُنَّة والشيعة بدأ سياسياً ثم تطور ليصبح اعتقادياً. ويميل التحليل الغالب في الحِجاج السُنّي الشيعي إلى اعتبار التسنُّن أو التشيع مرادفاً للإسلام، ثم تقديم المخالف في ثوب بدعة مستحدثة خارجة عن روح الإسلام الأصلية. وهذه الصيغة الحِجَاجية لا تعبّر تعبيراً صادقاً عن تعقيد الخلاف بين الطائفتين، ولا تضعه موضعه المناسب من سياق الزمان.

إن وضع الشقاق السُنّي الشيعي في سياقه التاريخي يستلزم الاعتراف أولاً بأن التسنُّن والتشيع لم يتبلورا في صيغة مدرستين اعتقاديتين متوازيتين إلا في العصر العباسي. فقد كان من أهم الظواهر الثقافية التي ظهرت في العصر العباسي الأول أن تحول التشيع من رؤية سياسية إلى بنية اعتقادية، وتحول التسنن من فضاء مفتوح من الأفكار والقيم إلى نظام اعتقادي مغلق محدَّد المعالم والحدود. أما قبل ذيْنك التحولين فكان التحدي الذي تواجهه الرؤية الأثرية المحافظة يأتي من جهة العقلانية الاعتزالية، لا من جهة التشيع. كما كان التشيع حركةً معارِضةً للنظام السياسي، لا رؤيةً مناقضةً للنظام الاعتقادي.

لقد أحسن هودغسون التوصيف إذ بيَّن أن «الشيعة لم تكن يومذاك طائفة، ولا كان هناك انشطار للإسلام بين تشيُّع وتسنُّن، فالشيعة والعثمانية كانا مجرد موقفين من قضية الإمامة، لا انشطاراً شاملاً في صف المؤمنين»[145]. وما ذكره هودغسون عن التشيع يصدق على التسنن بنفس

---

(143) محمد المختار الشنقيطي، **الخلافات السياسية بين الصحابة: رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م)، ٤٩.

(144) أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢)، ١/٢٢.

(145) Marshall G. S. Hodgson, "How Did the Early Shī'a become Sectarian," *Journal of the American Oriental Society* 75, no. 1 (Jan.-Mar., 1955): 3.

الدرجة، فهو لم يكن حينذاك عقيدة محددة المعالم. لكن ما كان في القرنين الهجريين الأول والثاني وجهة نظر سياسية ضمن جدل واسع حول الشرعية السياسية في الجماعة المسلمة، تحول في القرنين الهجريين الثالث والرابع نظاماً اعتقادياً، ورؤية غيبية، وذاكرة تاريخية.

وتوجد اليوم فروق عديدة بين السُّنَّة والشيعة في العقائد والعبادات والرؤى السياسية. لكن بما أن هذا الكتاب دراسة في التاريخ السياسي لا في العقائد والكلام، فسنركز هنا على اثنتين من أمهات القضايا ذات الصلة بموضوع هذه الدراسة، وهما قضية الخلاف بين الطائفتين حول الشرعية السياسية في الجماعة المسلمة، وقضية تفسيرهما المتناقض لتاريخ صدر الإسلام، علماً بأن الثانية متفرعة عن الأولى وتابعة لها. وتبدو هاتان القضيتان ـ من وجهة نظر تاريخ الأديان قضيتين ثانويتين ـ بيْدَ أنهما ظلّتا أعظم أسباب الصدام الطائفي بين السُّنَّة والشيعة على مر القرون، ولا تزالان كذلك حتى اليوم.

فبينما يؤمن السُّنَّة ـ نظرياً على الأقل ـ أن «الخليفة» يجب أن يختاره الناس عبر الشورى والتراضي الحرِّ، يؤمن الشيعة بأن لا شأن للناس باختيار «الإمام»، إذ الأمر ـ من وجهة نظر شيعية ـ محسوم بنص مقدس وارد على لسان الرسول ﷺ، وهو نص يحصر القيادة الشرعية في علي بن أبي طالب ﷺ ثم في ذريته.[١٤٦]

لقد استطاع الصحابة ﷺ التغلب مؤقتاً على الأزمة الدستورية التي فرقت كلمتهم قبل أن يُودِعوا جثمان النبي ﷺ الثرى، وذلك من خلال التفاهم على ترشيح أبي بكر الصديق لمنصب الخلافة ليلة السقيفة، ثم ببيعته العامة في المسجد خلال اليوم التالي. بيد أن الأزمة استمرت في قلوب بعض قادة المجتمع، وأشهرهم علي بن أبي طالب الذي رأى نفسه أوْلى بالخلافة من الصدِّيق، وسعد بن عبادة الذي رأى أن الأنصار أوْلى بهذا المنصب من المهاجرين. وقد وُلد التشيع في نهاية المطاف من بذرة الامتعاض الذي ظهر ليلة السقيفة، وظل إلى اليوم متشبثاً بحق علي وذريته في القيادة.

---

(١٤٦) للاطلاع على نماذج من الاستدلال النصي على قضية الإمامة لدى الشيعة، انظر محمد إبراهيم الفيومي، **الشيعة العربية والزيدية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢) ١٤٠ ـ ١٤٢، ٣٦٣ ـ ٣٧١. وللاطلاع على تلخيص للرؤية الشيعية من وجهة نظر كلامية سنية، انظر: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ١/١٦ ـ ١٧.

ومن البيّن من المصادر والقرائن التاريخية أن علياً لم يقدم نفسه للقيادة ـ كما قدمه الشيعة فيما بعد ـ باعتباره مفوَّضاً تفويضاً إلهياً، وإنما رأى نفسه أكمل أهلية لها من غيره، وأن من حقه أن يكون لرأيه في الأمر وزن معتبر، باعتبار سابقته في الإسلام وقرابته من رسول الله ﷺ. لقد قدم عليٌّ نفسه للخلافة بحِجاج عمليٍّ محض، ولم يُسبغ على الأمر أي صبغة اعتقادية من النوع الذي اصطنعه الشيعة فيما بعد، حينما حوَّلوا مفهومهم للإمامة من وجهة نظر سياسية إلى قضية إيمانية. وقد عبَّر الفقيه الشيعي أبو جعفر الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٦٧م) المعروف بشيخ الطائفة ـ وهو غير أبي جعفر الطوسي نصير الدين (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ/ ١٢٠١ ـ ١٢٧٤هـ) ـ عن مركزية الإمامة في التشيع بقوله: «لا يتم التكليف عن دونها، ولا يحسن مع ارتفاعها»، و«الإخلال بها يعود بالنقض على التوحيد والعدل.»[١٤٧] وذهب بعض الشيعة منذ القديم إلى تكفير من لا يقول بإمامة أهل البيت، فنقل الفلكي والمتكلم الشيعي، الحسن بن موسى النوبختي (ت. ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، قول بعض فرق الشيعية في علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «الموالي له مؤمنٌ ناجٍ، والمعادي له كافرٌ هالكٌ، والمتخذُ دونه وليجةً ضالٌّ مشركٌ.»[١٤٨] وقد أوجز الشهرستاني الرؤية التي استقر عليها التشيُّع فيما بعدُ فقال:

«الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقيَّة مِن عندِه. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضُه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص [على الأئمة]، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر. والقول بالتولّي والتبرّي قولاً وفعلاً وعقْداً، إلا في حال التقية.»[١٤٩]

وكان من نتائج هذا التحول أن أضفى الشيعة على أئمتهم صفة شبه قدسية. فأهل السُّنَّة ـ مثلاً ـ لا يعترفون بالعصمة إلا للأنبياء عليهم السلام، وهي في

---

(١٤٧) نصير الدين الطوسي، **تلخيص الشافي** (قم: مؤسسة انتشار المحبين، بدون تاريخ)، ١/ ٥٩.

(١٤٨) الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة** (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٢)، ٣٠.

(١٤٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١/ ١٤٦.

المفهوم السني نوع من التصحيح الاستدراكي الذي لا يجرِّد النبي من بشريته. لكن الشيعة وسَّعوا مفهوم العصمة ليشمل الأئمة، ثم بالغ بعضهم في تصوير هذه العصمة حتى رفع الأئمة فوق مصاف البشر، ومنحهم «ولاية مطلقة» يملكون بمقتضاها حق التصرف في مصائر البلاد والعباد، فهم نوّاب الله في أرضه، المختصون بفهم كلماته، والقادة الشرعيون لعباده.[١٥٠]

بل غالى بعض الشيعة الأقدمين الذين عُرفوا باسم «المفوّضة»، فوصلوا حدّ القول بالولاية التكوينية التفويضية، التي تجعل للأئمة القدرة على التصرف في الخلق والرزق، وما إلى ذلك من خصوصية الخالق سبحانه!! ولا يزال عِرقٌ من هذا الغلو موجوداً في عصرنا، رغم أنه لا يمثل الرأي المعلن عند أغلب الشيعة الإمامية. ومن أهل الغلوّ المعاصرين آية الله العظمى الوحيد الخراساني الذي يقول: «إن إمام العصر ﷺ صار عبداً، وعندما صار عبداً صار ربّاً. فالعبودية جوهرة كنهها الربوبية.»[١٥١]

ويخاطب الخراساني الإمام المُنتظَر بقوله: «جبرائيل شيء، فهو ذليل لكم، وميكائيل كذلك. العرش شيءٌ فهو ذليل أمام ساحتكم، إنه ذليل قبال إمام العصر ﷺ. الكرسي واللوح والقلم هي أشياء، فهي خاضعة وذليلة لدى الحجة ابن الحسن ﷺ. هناك يذل كل شيء ويخضع.»[١٥٢] ولا يزال علي الكوراني، تلميذ الوحيد الخراساني، يصرُّ على هذه الرؤية التأليهية للأئمة، وينتقد بشدة علماء الشيعة الذين رفضوها، من أمثال العلامة الفيلسوف محمد باقر الصدر، ويتهمهم باستبطان أفكار غربية وسُنية!!

ومهما يكن من أمر، فقد أدّى الخلاف بين الجيل الإسلامي الأول حول بناء السلطة وأدائها إلى فتن عسكرية وسياسية نهاية عهد الخلفاء الراشدين وبداية الدولة الأموية. وبعد عدد من الحروب الأهلية الطاحنة استطاعت السلطة الأموية أن تجمع شتات الأمة، وتؤسس إمبراطورية قوية البناء فسيحة الأرجاء.

---

(١٥٠) عن مفهوم «الولاية المطلقة» عند الخميني مثلاً، راجع:

- Hamid Mavani, "Analysis of Khomeni's Proof for Al-Wilaya Al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist," in *Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, ed. Linda S. Walbridge (New York: Oxford University Press, 2001), 183, 201.

(١٥١) الوحيد الخراساني، **مقتطفات ولائية**، ترجمة عباس بن نخي (مؤسسة الإمام للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ٥٢.

(١٥٢) الخراساني، **مقتطفات ولائية**، ٥١.

وكان مما ساعد الأمويين على إنجاز هذه المهمة عدم وجود سنة وشيعة بالمعنى الاعتقادي في ذلك الحين، وإنما كانت توجد شيعة سياسية تناصر علياً وخلفاءه من آل البيت النبوي، وعثمانية يساندون عثمان بن عفان وخلفاءه من البيت الأموي، دون خلاف اعتقادي بين الخصمين. بل يمكن القول إنه لم تكن توجد «عقيدة» إسلامية أصلاً في ذلك الحين، وإنما كان يوجد يومذاك إيمان مفتوح، قائماً على البساطة وحسن الظن، ساعياً إلى الاكتساب والاستيعاب. وسنبين فيما بعد الفرق بين الإيمان المفتوح والعقيدة المغلقة.

أما المصدر الثاني من مصادر الشقاق بين السُّنَّة والشيعة التي تهمنا هنا فهو التصور المتناقض الذي تحمله الطائفتان عن تاريخ صدر الإسلام، خصوصاً العقود الأولى التي تلت وفاة النبي ﷺ. إذ يرى السنة أن الخلفاء الأربعة الأوائل هم الخلفاء الراشدون، وهم خير قادة المسلمين بعد العصر النبوي على الإطلاق، وأرسخهم شرعية سياسية، لأن الأمة اختارتهم وبايعتْهم بيعة رضىً وتوافقٍ طوعيٍّ دون وراثة ملكية أو غلبة قهرية، بينما يرى الشيعة الإمامية والإسماعيلية أن الخلفاء الثلاثة الأوائل غير شرعيين أصلاً، ويعدونهم ضمن حكام «الطاغوت»، فهم في رأيهم اغتصبوا السلطة، وخانوا الأمانة بمخالفتهم وصية النبي ﷺ لعلي بن أبي طالب وذريته بقيادة الأمة من بعده.[153]

أما الشيعة الزيدية فقد صاغوا نظرية تركيبية فيها نوع من التوفيق بين النظرة الشيعية والسنية، فقبلوا شرعية خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، مع التمسك بأفضلية رابعهم علي بن أبي طالب على الثلاثة السابقين له. وقد دفعت هذه النظرة التوفيقية بعض الباحثين المعاصرين إلى اعتبار الزيدية مدرسة إسلامية ثالثة، لا سُنّية ولا شيعية،[154] وهو رأي له حظٌّ من الوجاهة، ولكن لأننا «لايمكننا نكران التشيع السياسي للزيدية»[155] فربما

---

(١٥٣) لتفصيل أكثر عن رؤية الشيعة للخلفاء الثلاثة الأوائل، انظر:

- Walbridge, *Most Learned of the Shī'a* 108.

وعن رؤية الشيعة لعمر بن الخطاب ﷺ تحديداً، انظر: آية الله الوحيد الخراساني، **النور الأول**، (دون مكان نشر: دار الصدّيقة، ٢٠١٠)، ٢٢ ـ ٣٣.

(١٥٤) انظر على سبيل: الفيومي، **الشيعة العربية**، ٣٧١.

(١٥٥) محمد حمادة، **تاريخ الشيعة في سوريا ولبنان والجزيرة في العصور الوسطى**، ترجمة الشيخ محمود الزين (بعلبك: دار بهاء الدين العاملي، بدون تاريخ)، ٣٦.

يكون الأدق القول إن الزيدية شيعة في السياسة، سُنة ومعتزلة في الاعتقاد.

ومن أوجه الخلاف المثيرة للمشاعر بين السُنَّة والشيعة أن أهل السُنَّة يعتبرون صحابة النبي ﷺ أعظم أجيال المسلمين، وأن أعظم الفضائل الإسلامية قد تجسدت فيهم، بينما ينظر الشيعة إلى السواد الأعظم من الصحابة نظرة سلبية للغاية، فهم لا يقتصرون على اتهام الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل بانتزاع السلطة من عليٍّ دون وجه شرعي، بل يتجاوزون ذلك إلى اتهام جلِّ الصحابة بالتواطؤ في ذلك الأمر. فالصحابة «المنتَجَبون» الذين يستحقون التوقير والاحترام من المنظور الشيعي هم تلك القلة القليلة التي تبنّت تنصيب علي خليفة للمسلمين يوم وفاة الرسول ﷺ، وهي قلة تتفاوت مصادر السُنَّة والشيعة كثيراً في تحديد حجمها وأشخاصها. وسنرى في الفصل الأخير من هذه الدراسة كيف امتد الخلاف بين السُنَّة والشيعة حول تفسير التاريخ، ليشمل حِقَب التاريخ الإسلامي اللاحقة، بما في ذلك حقبة الحملات الصليبية.

لقد كانت الدولة الأموية قصيرة العمر نسبياً، مقارنة مع الدولتين العباسية والعثمانية. فبعد تسعة عقود من الاستنزاف الداخلي انهارت تلك الدولة على أيدي خصومها. أما الدولة العباسية التي امتدت أكثر من سبعة قرون ما بين بغداد (١٣٢ ـ ٦٥٦هـ/ ٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) والقاهرة (٦٥٩ ـ ٩٢٢هـ/ ١٢٦١ ـ ١٥١٧م) فهي حقبة العصر الذهبي في تاريخ الثقافة والحضارة الإسلامية. بيد أنها أيضاً حقبة اضطراب اجتماعي، وقلق ثقافي، وتحلل سياسي. وقد بدأت الحروب الصليبية عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) وانتهت عام (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) خلال العصر العباسي. لذلك يحسن استعراض جوانب من ملامح المشهد العباسي فكراً وواقعاً، من أجل فهم السياق الإسلامي الذي بدأت فيه الحروب الصليبية، بما في ذلك العلاقات السُنية الشيعية ضمن ذلك السياق.

كانت الثورة العباسية ضد الأمويين منذ البدء حركة تلفيقية، وقد جمعتْ تلك الحركة بين التسنن الاعتقادي والتشيع السياسي، إذ كان قادتها الملهمون ذوي صلة وثيقة بالبيت النبوي من خلال جدهم، عم النبي ﷺ، العباس بن عبد المطلب ﷺ. لكنهم لم يكونوا من سلالة النبي ﷺ

المنحدرين من ابنته فاطمة الزهراء ﷺ وابنِ عمه علي بن أبي طالب ﷺ. وهكذا كان قادة الثورة العباسية سنة في المعتقد إجمالاً، لكنهم كانوا يعتمدون على قاعدة اجتماعية شيعية العاطفة، ذات ولاء غائم لآل البيت، ولم تكن الحدود بين التسنُّن والتشيع عند اندلاع الثورة العباسية قد ارتسمت معالمها بشكل جلي، كما ألمحنا إليه قبلُ.

وقد توسعت التوليفة الثقافية العباسية فيما بعدُ أكثر فأكثر حتى شملت التصوف، خصوصاً على يد أبي حامد الغزالي. وجلب التصوف معه أشتاتاً من مواريث الديانات الشرقية العتيقة، بما في ذلك الشامانية التركية، والزرادشتية الفارسية. ووجد السلاجقة الأتراك ـ الذين هيمنوا على الساحة السياسية والعسكرية العباسية منذ منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ـ في التصوف وسيلة فعالة «المنافسة الباطنية الشيعية وتدينها الشعبي.»[١٥٦]

ولم يكن للإسلام حتى مطلع العصر العباسي عقيدة رسمية ذات صياغة فلسفية حِجاجية، فكان يكفي الإنسانَ ليكون مسلماً أن يعلن شهادة أن «لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، دون أي تعقيدات كلامية أو لغوية أو فلسفية. وما كانت لدولة الراشدين أو للدولة الأموية سياسة اعتقادية رسمية. بيد أن الأمر تغير مع الخلفاء العباسيين الذين ورَّطوا أنفسهم في الخوض في دقائق العقائد ولجاجاتها، كما تورّط قبلهم في ذلك أباطرة الرومان في القرن الرابع الميلادي، وكان مؤتمر نيقية عام ٣٢٥م خلاصة ذلك التورط الروماني. ويمكن القول إجمالاً إن العصر العباسي شهد تحول «الإيمان المفتوح» إلى «عقيدة مغلقة» في السياق الإسلامي، وهو أمر يحدث في تاريخ كل الأديان.

وربما يحسن بنا الآن أن نميز بين ما نقصده بالإيمان المفتوح وما نقصده بالعقيدة المغلقة. فالإيمان المفتوح اختيارٌ شخصي دون اختبار من الآخرين، واتفاقٌ على معنىً عام ـ كالشهادتين مثلاً ـ دون خوض في دقائق مدلوله. وقد عرَف الصحابة والتابعون الإيمان المفتوح ولم يعرفوا العقيدة المغلقة، وانشغلوا بتحقيق مقتضيات الإيمان في عالم الشهادة عن الجدل في

---

(١٥٦) Tabaa, *The Transformation of Islamic Art*, 15.

دقائقه الغيبية. أما العقيدة فهي تفسيرٌ ضيق للإيمان، تحميه سلطة سياسية واجتماعية، وتسويرٌ لذلك التفسير - دون غيره من التفسيرات والفهوم التي تظهر في مجتمع المؤمنين - بسُورٍ من القمع والزجر. فالإيمان إجمال والعقيدة تفصيل، والإيمان بساطة والعقيدة تعقيدٌ، والإيمان فطرة والعقيدة تكلُّف، والإيمان باب مفتوح والعقيدة سور منيع، والإيمان يخدم الإنسان والعقيدة تخدم الدولة. ولا يمكن فهم الشقاق السُني الشيعي في بُعده الاعتقادي إلا بفهم تحوّل الإيمان الإسلامي المفتوح الذي كان سائداً في العهد النبوي والراشدي إلى العقيدة المغلقة التي تقاتلت الطوائف على امتلاكها واحتكارها في العهود التالية.

لقد اتَّسمت السياسة الاعتقادية للخلفاء العباسيين بالاضطراب والتحوُّل الدائب. فشهد النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ميلاً من أولئك الخلفاء نحو التشيع وتبنِّي مظاهر منه وإن بتردد، ومن هؤلاء المأمون (ح. ١٩٨ - ٢١٨هـ/ ٨١٣ - ٨٣٣م) والمعتصم (ح. ٢١٨ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ - ٨٤٢م) والواثق (ح. ٢٢٧ - ٢٣٢هـ/ ٨٤٢ - ٨٤٧م). ومن أمثلة ذلك ما رواه المؤرخ ابن طيفور: «كان المأمون قد همَّ بلعن معاوية [بن أبي سفيان]، وأن يكتب بذلك كتاباً يُقرأ يوم الدار، وجفل الناس. فثناه عن ذلك يحيى بن أكثم، وقال يا أمير المؤمنين إن العامة لا تحتمل هذا ولا سيما أهل خراسان، ولا تأمن أن تكون لهم نفرة، وإن كانت لم تدْر ما عاقبتُها، والرأي أن تدع الناس على ما هم عليه، ولا تُظهر لهم أنك تميل إلى فرقة من الفرق، فإن ذلك أصلح في السياسة، وأحرى في التدبير.»[١٥٧] وقد «ركن المأمون إلى قوله» كما ينقل المؤرخ نفسه. وقد قال المأمون لأحد خواصه فيما بعد: «قد علمتَ ما كنا دبَّرناه في معاوية، وقد عارضَنا رأيٌ هو أصلح في تدبير المملكة، وأبقى ذكراً في العامة.»[١٥٨]

لكن الحكمة الشرعية والسياسية التي أدركها المأمون هنا، لم يستوعبها بعض الخلفاء العباسيين، ومنهم المأمون نفسه في سياقات أخرى. فتخلى هؤلاء عن الحياد في الصراع الفكري، وانخرطوا في الفتنة مع طرف ضد

(١٥٧) ابن طيفور، كتاب بغداد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ٥٤.
(١٥٨) ابن طيفور، كتاب بغداد، ٥٤.

آخر، باسم المذهب الصحيح والاعتقاد السليم، الذي لا يعدو أن يكون ـ مثل غيره من الفهوم ـ تفسيراً بشرياً نسبياً لحقائق الوحي المطلقة.

وذهب المأمون في نزوعه المتشيع لأهل البيت إلى حد التفكير في تعيين الإمام علي الرضا (١٥٣ ـ ٢٠٣هـ/ ٧٧٠ ـ ٨١٨م) ثامن الأئمة في التشيع الإمامي، خليفةً من بعده.[١٥٩] وقد تبنّى الخلفاء الثلاثة العقيدة الاعتزالية مجاهَرةً، وحاول كل منهم فرضها بسلطة القهر. وعانى الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م) وعلماءُ آخرون من أهل الحديث والأثر السجنَ والتعذيب بأمر هؤلاء الخلفاء العباسيين الثلاثة، وذلك في الوقائع التي اشتهرت في كتب التاريخ الإسلامي باسم «محنة خلق القرآن،»[١٦٠] ودعاها أحد الباحثين الغربيين «محاكم التفتيش العباسية،»[١٦١] وقد استمرت تلك المحنة المريرة تسعة عشر عاماً، وكان من ثمارها المريرة قتْل الفقيه أحمد بن نصر الخزاعي بيد الواثق قِتلة شنيعة، وسجْن الإمام أحمد وتعذيبه تعذيباً منكراً.

ومع صعود نجم التشيع في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تعمَّق هذا المنحى الاعتزالي الشيعي في الدولة العباسية. فأصدر الخليفة الراضي (ح. ٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) بياناً مشهوراً يتّهم فيه الحنابلة تهماً اعتقادية وعملية فظيعة، ويهددهم بالتنكيل والتقتيل، وبتحريق بيوتهم ومتاجرهم. فقد جاء في البيان: «وأمير المؤمنين يقسم بالله قسماً جهداً إليه يلزم الوفاء به: لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومُعْوجِّ طريقتكم ليوسعنَّكم ضرباً وتشريداً، وقتلاً وتبديداً، وليستعملنَّ السيفَ في رقابكم، والنارَ في منازلكم ومحالِّكم.»[١٦٢]

لقد لاحظ اثنان من المؤرخين السُّنَّة ـ هما شمس الدين الذهبي وجلال الدين السيوطي ـ هيمنة الظاهرة الشيعية وتنوعها خلال القرن الرابع الهجري/

---

(١٥٩) أبو الفرج الأصبهاني، **مقاتل الطالبيين** (بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ)، ٤٥٧.

(١٦٠) من الدراسات العربية الجادة لمحنة خلق القرآن وخلفياتها السياسية كتاب **فهمي جدعان**، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

(١٦١) Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophet in the Age of Al-Ma'mūn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), xii.

(١٦٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٤/ ١١٤.

عنها السيوطي: «في هذه السنة [٣٦٤هـ/ ٩٧٤م] وبعدها غلا الرفضُ وفارَ بمصر، والشام، والمشرق، والمغرب.»(١٦٤)

وفي ترجمته لابن السمسار (ت. ٤٣٣هـ/ ١٠٤٠م) وهو أحد علماء الحديث الشاميين و«كان مُسنِد أهلِ الشام في زمانه»(١٦٥) عقَّب الذهبي على الانتقادات الموجَّهة إلى هذا المحدِّث السُّنيِّ بأنه ذو ميول شيعية، فدافع عنه قائلاً: «لعل تشيُّعه كان تقيَّةً لا سجيَّةً، فإنه من بيت الحديث، ولكن غلت الشام في زمانه بالرفض، بل ومصر والمغرب بالدولة العبيدية، بل والعراق وبعض العجم بالدولة البويهية، واشتدّ البلاء دهراً، وشمخت الغلاة بأنفها، وتواخى الرفض والاعتزال حينئذ، والناس على دين الملِك، نسأل الله السلامة في الدين.»(١٦٦) وتشير هذه الملاحظة إلى مفارقة لطيفة، وهي لجوء علماء السنّة إلى منهج التقيّة الذي طالما عابُوا به الشيعة. وفي ذلك ما فيه من دلالة بالغة على هيمنة الشيعة وقوّتهم يومذاك.

وقد صاغ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون مصطلح «القرن الإسماعيلي»(١٦٧) قاصداً القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، لأنه القرن الذي أسس في مطلعه الإسماعيليون الدولة الفاطمية، أعظمَ الإمبراطوريات الشيعية في التاريخ الإسلامي، وفيه ألَّف القاضي النعمان (ت. ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م) أعماله الاعتقادية والفقهية التي تُعتبر نصوصاً تأسيسية للمذهب

---

(١٦٣) شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ١٥/ ١٦٤.

(١٦٤) جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ٤٠٦.

(١٦٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧/ ٥٠٧.

(١٦٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٧/ ٥٠٧.

(١٦٧) Louis Massignon, "Mutanabi devant le siècle ismaélien de l'Islam," in *Al Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Mémoires de l'Institut Français de Damas (Beirut: Institut Français de Damas, 1936), 1.

الإسماعيلي. ومن الوجوه الإسماعيلية التي عاشت في ذلك القرن والذي يليه الفيلسوف الطبيب ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م).

ولو كان ماسينيون توخّى الدقة والإحاطة أكثر لما دعاه القرن الإسماعيلي فقط، بل لدعاه القرن الشيعي بشكل أعمّ، فقد غطّى التشيُّع في ذلك القرن العالمَ الإسلامي سياسياً وفكرياً، بشكل أرحب بكثير من الظاهرة الإسماعيلية. فإضافة إلى الدولة الفاطمية الإسماعيلية وُلدتْ في ذلك القرن دولٌ شيعية إمامية عدة، منها السلطنة البويهية في بغداد والإمارة الحمدانية في حلب.

هذا من الوجهة السياسية، أما من الناحية الدينية والثقافية، فيكفي أن ندرك أن عام (٣٥٨هـ/ ٩٦٣م) الذي شهد سيطرة الدولة الفاطمية على مصر هو العام ذاته الذي شهد أول ترسيم علني لشعائر عاشوراء، وتحوّلها جزءاً من منظومة العبادة الشيعية الراتبة، وذلك برعاية السلطة البويهية الإمامية في بغداد.[١٦٨] ويبدو أن المستشرق الإنكليزي هاملتون جيبْ أدرك اتساع دائرة الصعود الشيعي في القرن الرابع الهجري أحسن مما أدركه المستشرق الفرنسي ماسينيون. فقد لاحظ جيبْ أن كل الدول الإسلامية التي ظهرت في تلك الحقبة كانت دولاً شيعية، باستثناء دولة الإخشيديين بمصر ودولة أكراد ديار بكر.[١٦٩]

ومهما يكن من أمر، فقد نظر الشيعة إلى الثورة العباسية ابتداءً على أنها ثورة آل البيت النبوي، لكن العباسيين اضطهدوا آل البيت أحياناً، وهمّشوهم سياسياً في غالب الأحوال. وفي أجواء المرارة مما آلت إليه أمور آل البيت في الدولة العباسية، برزت الأسرة البويهية، وهيمنت على العراق لأكثر من مائة عام (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م)، ومهدت الأرض تمهيداً للتشيع الإمامي ليضرب بجذور راسخة في العراق وما حوله.

وقد تباهى وزير شيعي في الدولة العباسية، هو الخطاط الشهير

---

(١٦٨) عن تاريخ ابتداء شعيرة عاشوراء، راجع ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ٢٧٩.

(١٦٩) Sir Hamilton A. R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States," in *The First Hundred Years*, Vol. I of *A History of the Crusades*, *ed.* M. W. Baldwin. Madison, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969), 86.

محمد بن مقلة (٢٧٢ ـ ٣٢٨هـ/ ٨٨٦ ـ ٩٤٠م) بأنه قضى على الدولة العباسية باجتذابه الأسرة البويهية لبسط نفوذها غرباً من بلاد فارس إلى العراق. وعبّر ابن مقلة عن غبطته بأن البذور التي بذرها بذلك الفعل ستؤتي أكلها في الزمن الآتي، فكان يقول: «إنني أزلْتُ دولة بني العباس وأسلمتها إلى الديلم، لأني كاتبتُ الديلم وقتَ إنفاذي إلى أصبهان، وأطمعْتُهم في سرير المُلْك ببغداد، فإن اجتنيتُ ثمرة ذلك في حياتي، وإلا فهي تُجتنَى بعد موتي.»[١٧٠]

ويبدو أن ابن مقلة كان ذا بصيرة سياسية نافذة حقاً: فهو لم يجْنِ ثمرة جهده سياسياً في حياته، لكنه جناها مذهبياً بعد مماته. ففي ظل الدولة البويهية التي امتد سلطانها طيلة النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والنصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، تبلور التشيع الإمامي مذهباً اعتقادياً وفقهياً واضح المعالم. فقد تمتع شيعة العراق في ظل تلك الدولة بفرصة تاريخية للترسخ والتمدد الفكري والسياسي. وخلال حكم البويهيين صيغت النصوص التأسيسية للتشيع الإمامي، وهي النصوص التي ألفها ابن بابويه (ت. ٣٢٩هـ/ ٩٩١م) والشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ/ ٩٤٨ ـ ١٠٢٢م) والشريف المرتضى (٣٥٥هـ ٤٣٦هـ/ ٩٦٦ ـ ١٠٤٤م) وأبو جعفر الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٦٧م).[١٧١] وهو غير أبي جعفر الطوسي نصير الدين (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ/ ١٢٠١ ـ ١٢٧٤م) المعروف بشيخ الطائفة.»

وقد كان في وسع البويهيين القضاء على مؤسسة الخلافة السُّنّية في بغداد قضاء مبرماً، لكنهم قرروا الإبقاء عليها لعدة أسباب، منها تعلق جماهير المسلمين في العراق وخارجه بتلك المؤسسة التي كانت تمثّل رمزاً لوحدة الأمة، ومنها أن الخلافة العباسية كانت يومذاك ضعيفة وقد تؤدي تصفيتها إلى بروز خلافة أخرى قوية تنازع البويهيين سلطتهم، ومنها أن البويهيين كانوا يخشون حدوث فراغ سياسي يمهّد لسيطرة الفاطميين على بغداد، وهم المنافسون للعباسيين على الشرعية، الساعون إلى وراثتهم.

وقد استشار السلطان البويهي معز الدولة رجال دولته في مسألة التخلص

---

(١٧٠) أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١/ ١٣٣.

(١٧١) للتوسع في موضوع نمو التشيع في ظل الدولة البويهية، ودور الفقهاء المذكورين أعلاه في ذلك، راجع: Walbridge, *Most Learned of the Shī'a*, 40, 216-217.

من الخلافة العباسية السُّنية، وإحلال خلافة شيعية محلها، فأقنعه بعضهم بأن وضعه السياسي أفضل في ظل خلافة سُنية ضعيفة، لا شرعية لها من وجهة نظر شيعية، ويمكنه قتْلُ خلفائها دون إحساس بالإثم! قال ابن الأثير:

«إن الديلم كانوا يتشيَّعون، ويغالون في التشيع، ويعتقدون أن العباسيين قد غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها، فلم يكن عندهم باعث ديني يحثهم على الطاعة، حتى لقد بلغني أن [السلطان البويهي] معز الدولة استشار جماعة من خواص أصحابه في إخراج الخلافة من العباسيين، والبيعة للمعز لدين الله العلوي، أو لغيره من العلويين [الفاطميين]، فكلهم أشار عليه بذلك ما عدا بعض خواصه، فإنه قال: ليس هذا برأي فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرْتَهم بقتله لقتلوه مستحلّين دمه، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة، كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحةَ خلافته، فلو أمَرَهم بقتلك لفعلوه، فأعرَضَ عن ذلك.»[١٧٢]

بيْد أن الاندفاعة السلجوقية إلى قلب الدولة العباسية جعلت هذا النقاش غير ذي موضوع، إذ قضتْ على السلطة السياسية البويهية في العراق، واغتالت حلم الفاطميين في السيطرة على بغداد.

وبدأت الانعطافة السياسية والفكرية ضد التشيع لصالح التسنن عموماً، والمذهب الحنبلي خصوصاً، على يد الخليفة القادر (ح. ٣٨١ ـ ٤٢٢هـ/ ٩٩١ ـ ١٠٣١م) في العقود الأخيرة من حكم البويهيين، أي في ختام القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وقد شجع القادرَ على هذا التوجه ـ فيما يبدو ـ ضعفُ السلطة البويهية في بغداد بعد رحيل روادها الكبار، وصعود القوة الغزنوية التركية المناهضة للشيعة في بلاد فارس، وبلاد ما وراء النهر، والجزء الشمالي من الهند.

ويعتبر القادر أولَ خليفة مسلم يصدر عقيدة رسمية مفصلة للدولة، دافعاً الثقافة الإسلامية دفعة قوية للانتقال من حقبة الإيمان المفتوح إلى حقبة العقيدة المغلقة. وقد جاءت تلك العقيدة الرسمية ـ التي سماها المؤرخون

---

(١٧٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ١٦٠.

المسلمون «البيان القادري» - مُسبغة الشرعية على التفسير الحنبلي للعقائد الإسلامية، ونازعة الشرعية عن غيره من التفسيرات والفهوم، بنبرة احتكارية إقصائية فجة.[173] ورغم ثناء مؤرخين وفقهاء سُنَّة على القادر ووصفهم له بأنه «كان حسن الاعتقاد»[174] فإن الذهبي كان محقاً في انتقاده البيان القادري في مواضع، وجَد فيها تكلفاً وغوصاً في دقائق كلامية، مما «لا فائدة فيه بوجه.»[175]

وقد بسط القادر حربه الفكرية إلى مصر، وذلك حينما آنس نفوذاً فاطمياً لدى النخبة الإمامية في بغداد، وتوجَّس خيفة من هذا النفوذ، خصوصاً بعد أن وصل إلى النقباء، وهم قادة السلالة النبوية ذات المكانة المرموقة في المجتمع العباسي. فقرر القادر أن يجرّب نوعاً من الحرب الفكرية والنفسية الجديدة ضد الفاطميين، وأصدر بياناً سياسياً - لا يقل أهمية عن بيانه الاعتقادي - طعن فيه في نسب الفاطميين وانتمائهم إلى السلالة النبوية، وأمر جميع العلماء بتوقيعه. وقد وقّعه جمْعٌ غالبيتهم من السُّنة، ومن ضمنهم أيضاً علماء شيعة، منهم الفقيه الإمامي ابن المعلِّم المشهور بلقب الشيخ المفيد.[176]

وقد صادفتْ حربُ القادر على نسب الفاطميين نجاحاً باهراً، فقد سلَّم المؤرخون السُّنَّة فيما بعد بذلك الطعن دون مساءلة لدوافعه السياسية، باستثناء قلة قليلة، كابن الأثير والمقريزي وابن خلدون. أما هذه القلة من المؤرخين التي تمسكت بصحة انتساب الفاطميين إلى البيت النبوي فقد بنوا حُججهم على براهين تاريخية وأدبية، أهمها أن الطعن في نسبهم لم يظهر إلا متأخراً، وبعد أن أحس القادر بالخوف من حلف إسماعيلي إمامي عريض يهدد الخلافة السُّنية في بغداد.

---

(١٧٣) انظر النص الكامل للبيان القادري عند الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ٢٩/ ٣٢٢ - ٣٢٤.

(١٧٤) مثلا: ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ١٩٧.

(١٧٥) شمس الدين الذهبي، **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها** (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٥م)، ٢٣٩.

(١٧٦) للتوسع حول أسباب ودوافع هذه الحرب الأيديولوجية بشأن نسب الفاطميين راجع: ابن الأثير، **الكامل**، ٦/ ٥٧٧ - ٥٧٩ وزين الدين بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي** (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١/ ٢٤٢.

فقد كان الدافع الذي دفع القادر إلى إصدار بيان الطعن في نسب الفاطميين هو أنه بلغت مسامعَه قصيدة لنقيب آل البيت في بغداد، الشاعر الشريف الرضي يشتكي فيها عسف العباسيين بآل البيت، ويعرب عن اعتزازه بقرابته من حكام مصر الفاطميين، فيقول:

ما مُقامي على الهوان وعندي … مِقْولٌ صارم وأنفٌ حَمِيُّ
وإباءٌ محلِّقٌ بي عن الضيم … كما راغ طائر وحشيُّ
ألبسُ الذلَّ في بلاد الأعادي … وبمصرَ الخليفة العلويُّ
مَن أبوه أبي ومولاه مولا … يَ إذا ضامني البعيد القصيُّ
لفَّ عرقي بعرقه سيِّدَا … الناس جميعاً محمدٌ وعليُّ[177]

ويرى ابن الأثير أن توقيع بعض أعيان الشيعة وثيقة الطعن في نسب الفاطميين لا حجة فيه، لأنه كان تقية لا اقتناعاً، قال: «ولا حجة بما كتبه في المحضر المتضمِّن القدح في أنسابهم، فإن الخوف يحمل على أكثر من هذا.»[178] وهو تأويلٌ تزكِّيه الظروف السياسية السائدة يومذاك. ويتفق عدد من المؤرخين غير الطائفيين اليوم مع ابن الأثير والمقريزي وابن خلدون، فيرجّحون كفة الإثبات لنسب الفاطميين على كفة الطعن فيه.[179] أما الذين يميلون إلى التفسير الطائفي للتاريخ، فالأمر عندهم محسوم دون بحث أو تدقيق أصلاً.

وقد مدَّ الخليفة القادر سياساته المعادية للشيعة شرقاً، فكتب إلى سلطان خراسان التركي محمود الغزنوي (ح. ٣٨٧ ـ ٤٢١هـ/ ٩٩٧ ـ ١٠٣٠م) يحضّه على التضييق عليهم في مناطق سلطته. وتلازمت العقيدة والسياسة في سياسة القادر الشرقية ضد الشيعة في بلاد فارس وما وراء النهر، كما تلازمتا في سياسته الغربية ضدهم في العراق ومصر. ولم يكن القادر يسعى إلى إضعاف

---

(١٧٧) راجع نص القصيدة عند ابن الأثير، **الكامل**، ٦/ ٥٧٨ والمقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ١/ ٣٢.
(١٧٨) ابن الأثير، **الكامل**، ٦/ ٤٤٧.
(١٧٩) من أوسع وأدق التحقيقات العلمية في هذا الموضوع ـ بناءً على المصادر التاريخية المبكرة ـ دراسة أيمن فؤاد السيد، **الدولة الفاطمية: تفسير جديد** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢)، ٣٢ ـ ٣٩، والمناقشة الضافية التي خصصها لهذا الموضوع محقق كتاب المقريزي: **اتعاظ الحنفاء**، جمال الدين الشيال، في تقديمه للكتاب ١/ ٢٣ ـ ٣٨، وعلى هامش الصفحتين ٤٢ ـ ٤٣.

السياسيين الشيعيين: الدولة الفاطمية في مصر، والدولة البويهية في بلاد فارس والعراق.

ولم يضيِّع محمود الغزنوي الفرصة السانحة، فانتزع الريَّ (قرب طهران اليوم) من البويهيين، وبدأ حرب اضطهاد قاسية ضد الشيعة، وكل من كانوا مبتدعة في رأيه، سنة كانوا أو شيعة، فسجن منهم وقتل وصلَب ونفى من الأرض، وأمر خطباء المساجد في مملكته بلعنهم على المنابر.[180]

وأصبحت للحنابلة صولةٌ في مشرق العالم الإسلامي الذي يحكمه السلطان محمود الغزنوي مثل صولتهم في بغداد في ظل الخليفة القادر. وقد روى الذهبي عن أبي إسماعيل الهروي، مصنِّف كتاب (ذمّ الكلام) قصة ذات دلالة في هذا الشأن، وهي قول الهروي:

«وقع في نفسي أن أقصد أبا حاتم بن خاموش الحافظ بالريِّ وألتقيه، وكان مقدَّم أهل السُّنَّة بالريِّ، وذلك أن السلطان محمود بن سبكتكين لما دخل الريّ، وقتل بها الباطنية، منع الكل من الوعظ غيرَ أبي حاتم، وكان من دخل الريّ يعرض عليه اعتقاده، فإن رضيه أذن له في الكلام على الناس، وإلا منعه. قال: فلما قربتُ من الري كان معي رجلٌ في الطريق من أهلها، فسألني عن مذهبي، فقلت: حنبليٌّ، فقال: مذهبٌ ما سمعت به! وهذه بدعة. وأخذ بثوبي، وقال: لا أفارقك إلى الشيخ أبي حاتم. فقلت: خيرة، فذهب بي إلى داره، وكان له ذلك اليوم مجلس عظيم، فقال: هذا سألته عن مذهبه، فذكر مذهباً لم أسمع به قط. قال: وما قال؟ فقال: قال: أنا حنبلي. فقال: دعه، فكل من لم يكن حنبلياً، فليس بمسلم. فقلت في نفسي: الرجل كما وُصف لي. ولزمتُه أياماً، وانصرفت.»[181]

وفي عام (٤٢٠هـ/١٠٢٩م) كتب السلطان محمود الغزنوي إلى الخليفة القادر يبشره بأنه طهَّر أرض سلطنته من الشيعة والمعتزلة، وأنه بذلك حقق نصراً مؤزراً للسنة وللدولة العباسية. ويبدو أن حلف الخليفة القادر مع

---

(١٨٠) انظر ابن كثير، **البداية والنهاية** ٦/١٢، والذهبي، **تاريخ الإسلام** ٢٨/٢٨.

(١٨١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٣٨/١٤.

الغزنويين ضد الشيعة دخل مرحلة نوعية قبيل وفاة السلطان محمود، إذ يورد مؤرخ الدولة الغزنوية أبو الأفضال البيهقي رسالة بعث بها مسعود، نجل السلطان محمود وخليفته من بعده، إلى قائد تركي آخر يقول فيها إن الخليفة العباسي دعاه إلى بغداد لتطهيرها من الشيعة، وأنه ـ أي مسعود ـ كان ينوي ذلك، لكن ورود الخبر بوفاة أبيه محمود حال بينه وبين ذلك.(١٨٢)

وحينما تعثر الحلف العباسي الغزنوي ضد الشيعة بسبب الفوضى التي سادت الدولة الغزنوية بعد وفاة السلطان محمود عام (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، ثم بسبب وفاة الخليفة القادر نفسه عام (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)، ظهر حلف سُني جديد بين خلفاء بغداد والسلاطين الأتراك، وذلك مع صعود قوة تركية جديدة، هي القوة السلجوقية التي ورثت دولة الغزنويين بعد أن هزمتهم هزيمة ماحقة في معركة داندنقان عام (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م).

وعلى خطى القادر سار ابنهُ وخليفته القائم (ح. ٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ/ ١٠٣١ ـ ١٠٧٥م) في السعي إلى تدعيم التسنن في العراق وما حوله. وقد أدرك القائم ـ كما أدرك أبوه القادر من قبلُ ـ عمق التحولات السياسية والعسكرية شرق العراق. فقد هيمن السلاجقة الأتراك المعادون للتشيّع على جل الهضبة الإيرانية، واجتثوا بقايا النفوذ البويهي هناك.

بيد أن قائد السلاجقة طغرل ـ لسذاجته وضيق باعه ـ لم يتبنَّ سياسة متماسكة تخدم المنحى السُني ككل، بل تعصب للمذهب الفقهي الحنفي ضد الشافعي، وللمدرسة الكلامية الماتُريدية ضد المدرسة الأشعرية. وكان على الشافعية والأشاعرة أن ينتظروا عهد الوزير نظام الملك ليجدوا المظلة السياسية المناسبة لنشر فكرهم. وكان لنظام الملك اختياراته المذهبية والكلامية ضمن الدائرة السُنية الواسعة، فانحاز غالباً للأشاعرة والشافعية ضدّ الحنابلة وأهل الأثر، لكنه سعى إلى تدعيم الفكر السني بشكل عام، وصاغ من ذلك سياسة متماسكة وفعالة.

ومما يخدم موضوع هذه الدراسة أن نعرض جوانب من الخلافات

---

(١٨٢) أبو الأفضال البيهقي، **تاريخ البيهقي**، ترجمة يحيى الخشاب وصادق نشأت (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦)، ٨٠.

الداخلية التي كانت تموج في أحشاء كل من التسنن والتشيع خلال العصر العباسي. ففي داخل التسنن كان الخلاف ملتهباً بين الأشاعرة والحنابلة. فالأشاعرة مدرسة فكرية تركيبية تسعى للتوفيق بين العقل والنقل، لكنها تجريدية في العقائد بشكل عام، فهي ترفض أي منزع تجسيدي في تفسير الصفات الإلهية. أما الحنابلة فهم مدرسة أثرية يغلب عليها التفسير الظاهري لنصوص الوحي. فهم حسب وصف الفقيه الحنبلي أبي الوفاء بن عقيل: «تمسكوا بالظاهر تحرجاً عن التأويل... فلم يدققوا في العلوم الغامضة... وأخذوا ما ظهر من العلوم، وما وراء ذلك قالوا: الله أعلم بما فيها، من خشية باريها. لم أحفظ على أحد منهم تشبيهاً، إنما غلبتْ عليهم الشناعة لإيمانهم بظواهر الآي والأخبار، من غير تأويل ولا إنكار.»(١٨٣)

ورغم قول ابن عقيل هنا: «لم أحفظ على أحد منهم تشبيهاً» إلا أنه ظهرت في هذه المدرسة قلة تميل فعلاً إلى التشبيه والتجسيم في تفسير آيات وأحاديث الصفات، ودفعت المدرسة كلُّها ثمن ذلك تشهيراً على ألسنة الشيعة والمعتزلة، والمدارس السُّنية المنافِسة. بل ظهر النقد الذاتي لهذا المنحى من داخل المدرسة الحنبلية ذاتها. فقد اشتكى عبد الرحمن ابن الجوزي، وهو عالم حنبلي موسوعي، من هذا المنحى التجسيمي، واعتبر أهله ممن «شانوا المذهب» فقال:

«رأيت من أصحابنا من تكلَّم في الأصول بما لا يصلُح... فصنَّفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة، ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفماً، ولهواتٍ، وأضراساً، وأضواءً لوجهه هي السبُحات، ويديْن، وأصابع، وكفاً، وخنصراً، وإبهاماً، وصدراً، وفخذاً، وساقين، ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا يجوز أن يَمس ويُمس، ويُدني العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس. ثم يُرضُون العوام بقولهم: لا كما يُعقَل. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسمَّوها بالصفات تسمية

---

(١٨٣) زين الدين عبد الرحمن بن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة** (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥)، ٣٣٨/١ ـ ٣٣٩.

مبتدعة، لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر، إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث. ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات. ثم لما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يدٍ على نعمة، وقدرةٍ ومجيءٍ وإتيانٍ على معنى برٍّ ولطفٍ، وساقٍ على شدة. بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يُحمل على حقيقته إذا أمكن. ثم يتحرَّجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام. فقد نصحتُ التابع والمتبوع، فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يُقلْ، فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه.»[184]

وقد بالغ الأشاعرة في التشنيع على الحنابلة في هذا الأمر، رغم أنه لا يمثل التيار العريض في المذهب الحنبلي، بل مجرد آراء معزولة ظهرت على ضفافه. وأدت هذه الخلافات الاعتقادية بين أهم طائفتين سُنيّتين في بغداد يومذاك ـ وهما الحنابلة والأشاعرة ـ إلى مواجهات بين الفينة والأخرى أودت بحياة العديدين آنذاك، وزرعت شقاقاً بين الطائفتين لا تزال ذيوله ممتدة في الثقافة الإسلامية إلى اليوم.

وكان الحنابلة غالبية سكان بغداد في القرن الخامس الهجري، كما أقر بذلك الوزير نظام الملك في إحدى رسائله إلى الفقيه الشيرازي، رغم ما عُرف عن نظام الملك من تحيز للأشاعرة والشافعية ضد الحنابلة. فقد ورد في الرسالة: «فإن الغالب هناك [في بغداد] هو مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، ومحله معروف بين الأئمة، وقدره معلوم في

(١٨٤) عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شُبَه التشبيه بأكُفّ التنزيه (عمّان: دار الإمام النووي، ١٩٩٢)، ٩٧ ـ ١٠١. ولاطلاع أكثر على المنحى التجسيدي عند بعض الحنابلة الأوائل، راجع:
Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imām Ahmad Ibn Ḥanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse," *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 3 (Aug., 2002): 441-463.

السُنَّة.»[١٨٥] أما الكوفة والبصرة فيبدو أن التشيع كان غالباً عليهما، مع حضور حنبلي قوي في الكوفة. قال المقدسي (٣٣٦ - ٣٨٠هـ/ ٩٤٧ - ٩٩٠م) عن الكوفة: «وبالكوفة الشيعة إلّا الكناسة فإنها سنّة.»[١٨٦] وقال عن البصرة: «وأكثر أهل البصرة قدريّة وشيعة، وثَمَّ حنابلة.»[١٨٧]

وكثيراً ما استغل الحنابلة قوّتهم العددية في بغداد، فتجاوزوا السلطة، وهاجموا خصومهم بعنف لفظيٍّ وجسديٍّ، بذريعة القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ووصلت المواجهات إلى حد امتناع الأشاعرة من حضور الجُمَع والجماعات في المساجد خوفاً من الحنابلة. فقد روى ابن الجوزي أنه «وقعت بين الحنابلة والأشاعرة فتنة عظيمة حتى تأخر الأشاعرة عن الجُمُعات خوفاً من الحنابلة»[١٨٨]. وزاد ابن كثير: «وقعت الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة، فقوِيَ جانب الحنابلة قوة عظيمة، بحيث أنه لم يكن لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة والجماعات.»[١٨٩]

وكان الحنابلة قد تعصبوا من قبلُ ضد شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري، وحاصروه حياً: «قال الخطيب: وبلغني عن أبي حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني الفقيه أنه، قال: لو سافر رجلٌ إلى الصين حتى يحصّل تفسير محمد بن جرير لم يكن كثيراً. قال الحاكم: سمعت حسينك بن علي يقول: أول ما سألني ابن خزيمة فقال لي: كتبتَ عن محمد بن جرير الطبري؟ قلت: لا، قال: ولم؟ قلت: لأنه كان لا يَظهر، وكانت الحنابلة تمنع من الدخول عليه، قال: بئس ما فعلت، ليتك لم تكتب عن كل من كتبت عنهم وسمعت من أبي جعفر [الطبري].»[١٩٠]

ولما مات ابن جرير منع عوامّ الحنابلة دفنه في مقابر المسلمين، وهو إمام المفسرين!! قال ابن كثير: «ودُفن في داره لأن بعض عوام الحنابلة

(١٨٥) ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٦/ ١٩١.

(١٨٦) محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (القاهرة: مدبولي، ١٩٩١)، ١٢٦.

(١٨٧) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ١٢٦.

(١٨٨) ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٥/ ٣٧٤.

(١٨٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٢/ ٨٣.

(١٩٠) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، ١١/ ١٦٨.

ورعاعهم منعوا من دفْنه نهاراً، ونسبوه إلى الرفض. ومن الجهلة من رماه بالإلحاد، وحاشاه من ذلك، بل كان أحد أئمة الإسلام علماً وعملاً بكتاب الله وسُنَّة رسوله.»[191] وتكررت محنة ابن جرير في العراق لابن تيمية في مصر والشام بعد ذلك، فعانى عنتاً واضطهاداً على أيدي متعصبي الأشاعرة، بسبب معتقداته السلفية الحنبلية.

لقد كان المشهد البغدادي معقّداً للغاية، فقد تداخل الصراع السُني الشيعي مع الصراع داخل الجماعة السُنية ذاتها. ويرجع السبب في ذلك إلى تشدّد الحنابلة وشدتهم، وضيقهم بالمخالفين من المدارس السُنية الأخرى. وبينما اتخذ الحنابلة من التشيُّع موقفاً حديّاً لا هوادة فيه، حاول الأشاعرة احتواء الشيعة، وميزوا بين الإمامية الذين اعتبروهم مسلمين من أهل القبلة - رغم المآخذ السنية على بعض عقائدهم وشعائرهم - والإسماعيلية الذين اعتبروهم ملاحدة خطرين وأعداء للإسلام وللخلافة الإسلامية.

فهذا الفقيه والمتكلم الأشعري أبو حامد الغزالي الذي انخرط في خدمة الدولة العباسية أيديولوجيّاً، إنما ألَّف كتابه (فضائح الباطنية) في الشيعة الإسماعيلية، وميَّز بينهم وبين بقية الشيعة، كما ميَّز بين «الرفض» و«الكفر»، فقال عن المذهب الإسماعيلي إنه «مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض.»[192] وهو قول اشتهر على ألسنة علماء السُنَّة عبر القرون. ومن أسباب هذا الموقف التكفيري من الشيعة الإسماعيلية ما استبطنه هؤلاء من رواسب الديانات الشرقية ومن الفلسفة الأفلاطونية، حتى انتهى بعضهم إلى القول بنظرية الفيض، وتقمّص الأرواح وتناسخها، وإنكار الحياة الأخرى والجزاء كما يفهمها جمهور المسلمين.[193]

وفي مقابل الموقف الحنبلي السلبي من الشيعة وميل المزاج الحنبلي إلى إخراج الشيعة عموماً من دائرة الإسلام، ورث الشيعة عن المعتزلة العداء الوجودي للحنابلة وتكفيرهم، واتهامهم بالتجسيم في العقائد، وبالنصب، أي بغض آل البيت النبوي. ولما كان الشيعة والحنابلة أعظم طائفتين في بغداد

---

(١٩١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١/ ١٦٧.
(١٩٢) الغزالي، **فضائح الباطنية**، ٣٧.
(١٩٣) انظر عرضاً مبسطاً لمُجمل عقائد الإسماعيلية لدى: محمد حمادة، **تاريخ الشيعة**، ٣٧-٣٩.

من حيث العدد - كما لاحظ المقدسي في قوله: «الغلبة ببغداد للحنابلة والشيعة»[194] - فقد ظلّت تلك المدينة العظيمة الملقبة تفاؤلاً «دار السلام» غارقة في حرب كلامية وسياسية دائمة بين الطائفتين.

تلكم هي خريطة التصدعات التي كانت سائدة داخل الجبهة السُّنية قبيل الحروب الصليبية. أما الشيعة فقد قسَّمتهم العقيدة والسياسة إلى طوائف عديدة، تلاشى أكثرُها قبل الحروب الصليبية بأمد بعيد، ولم يعُدْ لها يومذاك من وجود إلا في كتب تاريخ الفرق والملل والنحل. وحينما بدأت الحروب الصليبية ختام القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كانت ثلاث طوائف شيعية قد تبلورت واستوت على سُوقها، كما برزت هنا وهناك بعض التيارات التلفيقية التي طبعت التشيُّع بطابعها، وبعض التمزقات داخل بعض الجماعات الشيعية.

هذه الطوائف الشيعية الثلاث هي: الزيدية، والإمامية، والإسماعيلية. وقد انقسمت الإسماعيلية قبل بدء الحروب الصليبية بعقدين من الزمان إلى فرقتين: الإسماعيلية الطيبية التي احتفظت باسم الفاطميين، والإسماعيلية النزارية التي اشتهرت باسم الحشيشية أو الحشاشين. أما الزيدية فلا صلة مباشرة لهم بموضوع هذه الدراسة، لأنهم لم يكن لهم وجود في ساحة الحروب الصليبية التي شملت بلاد الشام، ومصر، والأناضول، وغرب العراق.

وكان لهذه الفروق والظلال المختلفة داخل كل من التشيّع والتسنن أثرٌ كبير على العلاقات السنية الشيعية أيام الحروب الصليبية، كما لا يزال لها أثرها على تلك العلاقة اليوم. وما جعل الصراع الشيعي الحنبلي مهلكاً للجسد الإسلامي كله هو كونه تركز في العراق الذي كان في العصر العباسي قلب الحضارة الإسلامية ومنبع مختلف المذاهب والمشارب فيها. فحينما وصف الجغرافي ياقوت الحموي (٥٧٤ - ٦٢٦هـ/ ١١٧٩ - ١٢٢٩م) بغداد في عصره بأنها كانت «أمّ العالم ومِلكة البلاد»[195] فهو لم يكن يبالغ على الإطلاق.

---

(١٩٤) المقدسي، أحسن التقاسيم، ١٢٦.

(١٩٥) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١/ ٤٥٦. وانظر أيضاً:

Françoise Micheaux, "Baghdad in the Abbasid era: A cosmopolitan and multi-confessional capital" in Salma K. Jayyusi et al. (edits.), *The City in the Islamic World* (Leiden: Brill, 2008), 2: 225, 245.

فبغداد العباسية كانت عصارة الحضارة الإسلامية ولُبابها. ولو أن رحَّالة مسلماً وصل بغداد يومذاك، لما كان عليه من ملام أن يصبح كما صاح المؤرخ الفرنجي فولشر الشارتري حينما رأى القسطنطينية لأول مرة: «آه ما أجملَ مدينة القسطنطينية وما أنبلها!!»[196] ففي حضارة العصر الوسيط المسيحية لم توجد مدنٌ تشبه بغداد أو تقاربها، باستثناء القسطنطينية.

بيْد أن قلب الإسلام في العصر الوسيط، الذي هو بغداد، تمزق أكثر من مرة وبأكثر من كيفية. ونشرَ ذلك القلب البغدادي الممزَّق مرضه إلى سائر الجسد الإسلامي. فأي دراسة جديّة لتاريخ الخريطة الطائفية الإسلامية تحتاج أن تركز على بغداد التي كانت مصنع الأفكار ومنبع المذاهب السياسية والفكرية، ومنها كانت تلك الأفكار والمذاهب تسبح في أرجاء العالم الإسلامي. فالشقاق المزمن بين السُّنة والشيعة في العراق كان هو الخلفية لصراعات سياسية وطائفية في بلاد فارس والشام ومصر وشمال أفريقيا. وفي العراق يجد المؤرخ دائماً جذور العبقرية الحضارية الإسلامية وجذور الطائفية في الثقافة الإسلامية.

فمنذ معركة الجمل التي دارت رحاها بين الصحابة بضواحي البصرة عام (٣٦هـ/ ٦٥٦م) وُلد على أرض العراق جزء عظيم من الأفكار والوقائع الخلافية التي ظهرت خلال التاريخ الإسلامي. ولم تكن ثورة الإمام الحسين بن علي رضي الله عنهما التي انتهت بفاجعة كربلاء المروعة عام (٦٠هـ/ ٦٨٠م)، وتحولت حدثاً تأسيسياً في الذاكرة الشيعية، سوى فاتحة لثورات وانتفاضات لا تُحصَى، نبتتْ فكرتها من أرض العراق، ودارت رحاها على أرض العراق.

وقد جعل الحكم البويهي الميزان الطائفي في العراق متأرجحاً. فتحولت الخلافة العباسية السُّنية في ظله أحياناً إلى سلطة رمزية صورية، لا وزن لها مقارنة مع قوة السلطان البويهي، لكن وجد وزراء وقادة عسكريون سُنة أقوياء منعوا السلاطين البويهيين أحياناً من الاستبداد بالأمر والاستفراد

---

(١٩٦) Fulcher of Chartres, *History of the Expedition*, 79.

ولمزيد مقارنة بين بغداد والقسطنطينية، راجع: *Micheaux*, "Baghdad in the Abbasid era," 2:235.

بالقرار. ومع ذلك فقد حصل شيعة العراق على قدر من التمكّن خلال العصر البويهي، لم يحصلوا عليه من قبل أو من بعد، قبل العقد الأخير.

وقد أدّى تأرجح ميزان القوى الطائفي بين الشيعة والسُّنَّة خلال العصر البويهي، وعدم رجحانه لصالح هذه الطائفة أو تلك بشكل مطرد، إلى اندلاع مواجهات دائمة بين الطرفين في بغداد. وأورد المؤرخون البغداديون، من أمثال ابن الأثير وابن الجوزي، عدداً لا يحصى من المواجهات الصغيرة بين الطائفتين في شوارع بغداد.[(١٩٧)]

ولم يكن الصراع الطائفي في بغداد البويهية شاملاً سكان بغداد، بل كانت أغلب المواجهات الطائفية في بغداد البويهية ـ كما يظهر من استقراء وقائعها ـ بين سكان حي (الكرخ) في الجانب الغربي من بغداد وغالب سكانه شيعة، وحي (باب البصرة) في الجانب الشرقي منها وغالب سكانه حنابلة.[(١٩٨)] وقد قال الجغرافي ياقوت الحموي عن حي باب البصرة في بغداد: «محلة باب البصرة وأهلها كلهم سنيّة حنابلة»[(١٩٩)] وقال عن الكرخ: «وأهل الكرخ كلهم شيعة إمامية لا يوجد فيهم سنيّ البتة.»[(٢٠٠)] واللافت للنظر أن الأحناف السنة لم يشاركوا في المواجهات السنية الشيعية إلا مرة واحدة.[(٢٠١)] فما نشهده اليوم من صراع وجودي بين الشيعة والسلفيين ـ وهم ورثة المزاج الحنبلي ـ امتداد للصراع الشيعي الحنبلي القديم في بغداد على عصر البويهيين.

وغالباً ما كان سبب المواجهات آنذاك قدح الشيعة في سمعة الصحابة ﷺ، أو سعي الحنابلة إلى منع الشيعة من إحياء ذكرى أئمتهم، وتنظيم مجالس أو مسيرات عزاء لهم.[(٢٠٢)] وقد أشرنا من قبل إلى أن إحياء

---

(١٩٧) راجع على سبيل المثال، ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٣٠١، ٥١٤، و٩/ ١٦٨، ٢٩٥، ٤١٨، ٤٢٠. وراجع ابن الجوزي، **المنتظم**، ٧/ ٢٨٣، و٨/ ٤٥، ٤٧، ٥٥، ١٤١ ـ ١٤٢.

(١٩٨) انظر أمثلة للمواجهات بين حنابلة باب البصرة وشيعة الكرخ لدى ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٧٢، ٤٩١ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، ٢٦/ ٤٨٧ و٢٩/ ٣٣١ والصفدي، **الوافي بالوفيات** (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠)، ٢٧/ ١٨٩.

(١٩٩) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٤/ ٤٤٨.

(٢٠٠) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٤/ ٤٤٨.

(٢٠١) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٩٦.

(٢٠٢) انظر مثالاً على إثارة الشيعة للصراع بسبهم الصحابة ﷺ لدى ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ٢٤٥. =

ذكرى استشهاد الإمام الحسين تم ترسيمه وتشجيعه على أيدي السلاطين البويهيين عام (٣٥٨هـ/ ٩٦٣م) فتحول منذئذٍ شعيرة أساسية من الشعائر الشيعية. لكن حنابلة بغداد كانوا دائماً متحفزين لمهاجمة الشيعة أثناء العزاءات الحسينية، باعتبارها بدعة في الدين.

وتبقى أهم المفارقات في سياسة البويهيين هو إصرارهم على حرمان الفاطميين من تحقيق حلمهم في السيطرة على العراق، وإقامة خلافة شيعية إسماعيلية في بغداد. وهو أمر يدل على أن الهوة السياسية بين الجماعات الشيعية لم تكن تقل شأناً عن الهوة بين السُّنَّة والشيعة. ويبدو أن السلاطين البويهيين في بداية عهدهم في العراق كانوا يعتبرون أنفسهم أقرب إلى أهل السُّنة منهم إلى الفاطميين الإسماعيليين، خصوصاً قبل أن يتحولوا تدريجياً من التشيع الزيدي إلى التشيُّع الإمامي. وربما أدركوا أيضاً أن الخلافة العباسية أصبحت جزءاً من رأسمالهم السياسي، وأن عليهم حمايتها من المنافس الفاطمي الزاحف من الغرب.

ويصدق هذا الأمر ـ أشدَّ ما يصدق ـ على أول سلطان بويهي ببغداد، فناخسرو المعروف بلقب عضد الدولة. فقد زوّج عضد الدولة ابنته للخليفة العباسي الطائع (ح. ٣٦٣ ـ ٣٨١هـ/ ٩٧٤ ـ ٩٩١م) زواجاً سياسياً سعى من خلاله إلى اكتساب حقٍّ للأسرة البويهية في الخلافة عبر ذرية الطائع. قال ابن الأثير: «وكان غرض عضد الدولة أن تلد ابنتُه ولداً ذكراً، فيجعله وليَّ عهده، فتكون الخلافة في ولدٍ لهم فيه نسب.»[٢٠٣]

كما همَّ عضد الدولة بغزو مصر وإخضاع الفاطميين للعباسيين. وكانت وفاته المفاجئة هي التي حالت دون تنفيذ هذه الخطة الطموحة. قال البغدادي: «وكان أبو شجاع فنّاخسرو بن بويه [عضد الدولة] قد تأهَّب لقصْد مصر، وانتزاعها من أيدي الباطنية. وكتب على أعلامه بالسواد: (بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خاتم النبيين، الطائعُ لله أمير المؤمنين، ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين). وقال قصيدة أولها:

= وانظر مثالاً على إثارة الحنابلة للصراع بمنعهم الشيعة من شعائر العزاء لدى ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١/ ٢٥٤.

(٢٠٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ٣٩٠.

أما ترى الأقدار لي طوائعاً قواضياً لي بالعيان كالخبرْ
ويشهد الأنام لي بأنني ذاك الذي يُرجى وذاك المنتظَرْ
لنصرة الاسلام والداعي إلى خليفة اللّه الإمام المفتخرْ

فلما خرج مضاربه للخروج الى مصر غامضه الأجل.»[204]

لكن هذه العلاقة المتينة بين الخلافة العباسية والسلطنة البويهية في بغداد لم تُعمَّر طويلاً، فقد تحول البويهيون بعد سيطرتهم على العراق عن مذهبهم الزيدي، وتبنوا المذهب الإمامي تماهياً مع التشيّع الإمامي العراقي، ثم انقلبوا أعداء للخلافة وللتسنن، كما تدل عليه يوميات الفتن الكثيرة بين السُنّة والشيعة في عهدهم، ووقوف البويهيين إلى جانب الشيعة فيها. وحينما ضعفت السلطة البويهية في مطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أحس الشيعة الإمامية في العراق بالانكشاف، وبدأوا يبحثون عن سند لدى الخلافة الفاطمية في مصر، كما يدل عليه تمرد البساسيري الذي سنتحدث عنه لاحقاً.

وفي ختام الحقبة البويهية تحوّل ميزان القوى لصالح السُنّة تماماً. فما كان فوضى متأرجحة بين الطرفين في العقود السالفة، تحول إلى اضطهاد وإخضاع للجانب الشيعي على يد الجانب السُني. وقد روى مؤرخ العراق لتلك الحقبة ابنُ الأثير ثلاثة حوادث من وقائع عام (٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م)، أي بعد عام واحد من نهاية الدولة البويهية، تدل دلالة واضحة على مسار الأمور في اتجاه تصفية التشيع، وهي: إلغاء الصيغة الشيعية للأذان في بغداد، وصلْب القائد الشيعي ابن الجلَّاب، ونهْب دار الفقيه الشيعي أبي جعفر الطوسي.[205]

ومهما يكن من أمر، فإن انحطاط الدولة البويهية في مشرق العالم الإسلامي عوضته قوة شيعية أخرى في مغربه، هي الدولة الفاطمية التي كان أثرها في تاريخ الإسلام أعظم من أثر أي دولة شيعية أخرى، حتى ظهور

---

(٢٠٤) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٢٠٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٦٣٢.

الدولة الصفوية مطلع القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. وقد
امتد عمر الدولة الفاطمية أكثر من قرنين ونصف القرن، من سنة (٢٩٧هـ/
٩٠٩م) إلى سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م). وحكم الفاطميون في أوج مجدهم
السياسي والعسكري كل الضفة الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط، وبعض
المناطق على ضفته الشمالية. وقد ولدت هذه الدولة في شمال أفريقيا، ثم
توسّعت فحكمت صقلية ومالطة ومصر والشام والحجاز. لكن بداية الحروب
الصليبية تزامنت مع أفول الإمبراطورية الفاطمية.

وكان مطمح الفاطميين الأعظم هو وضع اليد على العراق وإحلال خلافتهم الشيعية محل الخلافة العباسية السُّنية. لكنهم لم يستطيعوا السيطرة على بغداد أكثر من عام واحد في محاولة مضطربة هي تمرد البساسيري، وهي محاولة لم يكن لها أفُق، ولا كان من أمل في استمرارها. وكان السبب في هذا الفشل السياسي الخارجي للدولة الفاطمية هو فشلها الأيديولوجي الداخلي. فعلى عكس الشيعة الإمامية في العراق، الذين يضربون بجذور عميقة في الأرض العراقية، ظل الفاطميون في القيروان وفي مصر نخبة شيعية معزولة، تحكم شعباً سُنياً في عمقه، وعجزوا عن إحداث اختراق فقهي أو فكري في أي من البلدين يرسِّخ وجودهم، ويضمن بقاء دولتهم.

ويمكن القول إن التشيع في مصر الفاطمية لم يتجاوز حدود مدينة القاهرة كثيراً، وحتى في القاهرة ذاتها ظلت الثقافة السُّنية تنافسه بقوة. ويفسر المؤرخ سهيل زكار فشل الفاطميين الأيديولوجي في مصر بتركيزهم على الأمور الخارجية على حساب القضايا الداخلية.(٢٠٦) لكننا نميل إلى العكس، وهو أن الوهن الفكري الداخلي كان سبب الفشل السياسي الخارجي.

بدأت قصة الفاطميين في شمال أفريقيا، حينما نجح دعاة قدموا من الشام والعراق في إقناع ثلة من قبائل البربر باعتناق التشيع الإسماعيلي. وسرعان ما ترجم عبيد الله المهدي (ح. ٢٩٧ ـ ٣٢٢هـ/ ٩٠٩ ـ ٩٣٤م) هذا

---

(٢٠٦) انظر ما كتبه سهيل زكار في الفصل التمهيدي الذي صدَّر به ترجمته العربية لكتاب برنارد لويس، **الحشيشية** (بيروت: دار قتيبة، ٢٠٠٦)، ١٠٧.

الكسب الدّغوي إلى مشروع سياسي، فأسس الخلافة الفاطمية على أكتاف تلك القبائل البربرية. وظهر الطموح الفاطمي في ذلك الوقت المبكر إلى التوسع تجاه الشام والعراق. فقد مدح الشاعر سعدون الورجيلي مؤسسَ الخلافة الفاطمية عبيد الله المهدي، مؤكداً أن لا مناص للشرق (أي العراق والشام) من الخضوع لسيفه المُصلَت كما خضعت له بلاد المغرب، فقال:

كُفّي عن التَّشبيط إنّي زائرٌ	من أهل بيت الوحي خيرَ مَزُورِ
هذا أميرُ المؤمنين تضعضعتْ	لقدومه أركانُ كلّ أميرِ
هذا الإمام الفاطميُّ ومَن به	أمنتْ مغاربُها من المحذورِ
والشرق ليس لشامه وعراقه	من مَهربٍ من جيشه المنصورِ
حتى يفوز من الخلافة بالـمُنَى	ويُفاز منه بعدله المنشورِ»[٢٠٧]

وسعياً لتحقيق هذه المطامح المبكرة غزا الفاطميون مصر عام (٣٥٨هـ/ ٩٦٣م) واتخذوها قاعدة لغزواتهم المشرقية. فأرسلوا من مصر جيوشهم بانتظام لانتزاع الشام من الدولة العباسية، ونجحوا في السيطرة على دمشق والقدس ومدناً شامية أخرى أكثر من مرة. لكن نفوذهم في بلاد الشام غالباً ما كان ينحسر أمام القوة السلجوقية الجديدة في جنوب الشام، والقوة البيزنطية القديمة في شمال الشام. ثم إن شيعة الشام كانوا إمامية في غالبيتهم العظمى، ولم تطب نفوسهم تماماً بالهيمنة الفاطمية.

ويقسّم المؤرخون حياة الدولة الفاطمية عادة إلى حقبتين: حقبة الأئمة، وحقبة الوزراء. ففي الحقبة الأولى كانت الكلمة والنفوذ للخلفاء الفاطميين - أو الأئمة بالاصطلاح الشيعي - واتسمت السياسة الخارجية الفاطمية فيها بالجسارة، وبالدافع المذهبي الواضح. أما الحقبة الثانية فقد أمسك فيها الوزراء بمفاصل الدولة، وهمّشوا الخلفاء الفاطميين، ولم تعُد العقيدة الإسماعيلية دافعاً مهماً من دوافع السياسات الداخلية أو الخارجية للدولة، كما امتازت هذه الحقبة بقدر كبير من الفوضى والاضطراب السياسي.

وقد امتدت حقبة الأئمة من تاريخ ميلاد الدولة عام (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) إلى

---

(٢٠٧) انظر نص القصيدة لدى المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ١/ ٧٣.

العام (٤٦٧هـ/ ١٠٧٢م)، وهو العام الذي بدأت فيه حقبة الوزراء، حينما دعا الخليفةُ المعمَّر، المستنصر (ح. ٤٢٧ ـ ٤٨٧هـ/١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م)، قائده العسكري بعكا، بدر الجمالي (ح. ٤٦٦ ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٧٤ ـ ١٠٩٤م) الأرمني الأصل، ليُخمد تمرد العناصر السودانية والتركية في الجيش الفاطمي.

وحينما أفلح بدر الجمالي في قمع أولئك المتمردين ولّاه الخليفة المستنصر الوزارة، فكان أول وزير عسكري للدولة الفاطمية، وأوكل إليه جميع شؤون الدولة، وكتب له في سجلٍّ توليته: «وقد قلّدك أمير المؤمنين جميع جوامع تدبيره، وناط بك النظر في كل ما وراء سريره، فباشرْ ما قلّدك أميرُ المؤمنين من ذلك مدبِّراً للبلاد، ومُصلحاً للفساد، ومدمِّراً أهل العناد.»[٢٠٨] ولم يكن تعبير «النظر في كل ما وراء السرير» تعبيراً مجازياً ـ فيما يبدو ـ فقد أحكم بدر الجمالي قبضته على شؤون مصر الفاطمية، وحكمها بيدٍ من حديد، وحوَّل سلطة الخليفة الفاطمي إلى سلطة رمزية صُورية، لا أثر لها في صياغة السياسات أو صناعة القرارات.

ويميل مؤرِّخو الإسماعيلية المعاصرون في العصر الحديث ـ متبنِّين وجهةَ نظرٍ نزارية قديمة في هذا المضمار ـ إلى اتهام الوزير بدر الجمالي ونجلِه الوزير الأفضل بأنهما السبب وراء انحسار الأيديولوجية الفاطمية، وتهميش الخلفاء الفاطميين.[٢٠٩] وهي تهمة صحيحة، لكن من الصحيح أيضاً أن الرجلين أنقذا الدولة الفاطمية ـ من خلال الهيمنة عليها ـ من الموت المبكر، بنفس الطريقة التي أنقذ بها السلاجقة الخلافة العباسية من خلال الهيمنة عليها. فبدر الجمالي وابنه الأفضل أوقفا التقدم السلجوقي غرباً في اتجاه مصر، وعضَّدا السيطرة الفاطمية على ساحل الشام، وأعادا بناء جيش الدولة وجهازها الإداري المتهالك.

كانت الدولة الفاطمية في بداية عهدها بالشمال الأفريقي شديدة

---

(٢٠٨) أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٢/٣٤٦.

(٢٠٩) حول التفسير الإسماعيلي الحديث لدور أسرة الجمالي في التاريخ الفاطمي، راجع عارف تامر، **تاريخ الإسماعيلية** (لندن: مكتبة رياض الريِّس، ١٩٩١)، ٣/ ٢٢١ ـ ٢٢٥. وكذلك:
Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 241.

التعصب، فقد أرهبت الجمهور السُّني، واضطهدت قيادته الدينية والعلمية. فقد اضطهد الإسماعيليون الفاطميون أهل السُّنَّة من أتباع المذهب المالكي في القيروان وقتلوا بعض علمائهم، أمثال: ابن البردون، وابن هذيل، والحبْلِي. قال الذهبي: «فرفعوا إلى أبي عبد الله الشيعي: أن ابن البردون وأبا بكر بن هذيل يطعنان في دولتهم، ولا يفضّلان علياً. فحبسهما، ثم أمر متولي القيروان أن يضرب ابن هذيل خمسمائة سوط، ويضرب عنق ابن البردون، فغلط المتولّي فقتل ابن هذيل، وضرب ابن البردون، ثم قتله من الغد. وقيل لابن البردون لما جُرِّد للقتل: أترجع عن مذهبك؟ قال: أعن الإسلام أرجع؟ ثم صُلبا.»(٢١٠)

وقال الذهبي عن الحبلي: «الإمام، الشهيد، قاضي مدينة برقة، محمد بن الحبلي. أتاه أمير برقة، فقال: غداً العيد. قال: حتى نرى الهلال، ولا أفطِّر الناس وأتقلد إثمهم، فقال: بهذا جاء كتاب المنصور - وكان هذا من رأي العبيدية يفطرون بالحساب ولا يعتبرون رؤية - فلم يُرَ هلال، فأصبح الأمير بالطبول والبنود وأهبة العيد. فقال القاضي: لا أخرج ولا أصلي، فأمر الأمير رجلاً خَطبَ، وكتب بما جرى إلى المنصور، فطلب القاضي إليه، فأُحضر، فقال له: تنصلْ وأعفو عنك، فامتنع، فأمر [به] فعُلِّق في الشمس إلى أن مات، وكان يستغيث من العطش، فلم يُسْق، ثم صلبوه على خشبة، فلعنة الله على الظالمين.»(٢١١)

وحينما فقد الفاطميون سلطتهم في شمال أفريقيا دفع الشيعة هناك ثمناً باهظاً، بإغضاءٍ وتحريضٍ من السلطة السياسية السُّنية. ففي عام ٤٠٨هـ/ ١٠١٧م قتَّل عوام السُّنة عدداً وافراً من الشيعة في مدينة القيروان، وفي مدينة المهدية (العاصمة السابقة للدولة الفاطمية) حرَّقوهم أحياء، وأجاعوهم حتى الموت، ونهبوا مساكنهم ومتاجرهم. وقد أجمل ابن كثير ذلك بالقول: «وفي هذه السنة قُتلت الشيعة الذين ببلاد إفريقية ونُهبتْ أموالهم، ولم يُترَكْ منهم إلا من لا يُعرَف.»(٢١٢) ووصف ابن الأثير مشهداً من ذلك فقال:

---

(٢١٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٢١٦.
(٢١١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٣٧٤.
(٢١٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢/ ٦.

«في هذه السنة، في محرم، قُتلت الشيعة بجميع بلاد إفريقية. وكان سبب ذلك أن المعز بن باديس ركب ومشى في القيروان والناس يسلمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة، فسأل عنهم، فقيل: هؤلاء رافضة يسبون أبا بكر وعمر فقال: رضي الله عن أبي بكر وعمر! فانصرفت العامة من فورها إلى درب المعلى من القيروان، وهو مكان تجتمع به الشيعة، فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم، طمعاً في النهب، وانبسطت أيدي العامة في الشيعة، وأغراهم عامل القيروان وحرّضهم... فقُتل من الشيعة خلق كثير، وأُحرقوا بالنار ونُهبتْ ديارهم، وقُتلوا في جميع إفريقية، واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قريب القيروان فتحصنوا به، فحصرهم العامة وضيقوا عليهم، فاشتد عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم حتى قُتلوا عن آخرهم، ولجأ من كان منهم بالمهدية إلى الجامع فقُتلوا كلُّهم. وكانت الشيعة تسمى بالمغرب المشارقة نسبة إلى أبي عبد الله الشيعي وكان من المشرق، وأكثر الشعراء ذكر هذه الحادثة، فمِن فرح مسرور، ومِن باكٍ حزين.»(٢١٣)

وتدل المصادر التاريخية على أن الفاطميين اضطهدوا بعض علماء أهل السُّنَّة خلال أعوام حكمهم الأولى لمصر، كما فعلوا في بلاد أفريقية من قبلُ، وقصة الفقيه ابن النابلسي قصة معبِّرة في هذا السياق، فقد قتله الفاطميون شرَّ قِتلة، من شدة حقدهم عليه وغيظهم من مواقفه المجاهرة بتكفيرهم، الطاعنة في شرعيتهم السياسية. قال ابن كثير عن الخليفة الفاطمي المعز:

«وقد أُحضر إلى بين يديه الزاهد العابد الورع الناسك التقيّ أبو بكر النابلسي، فقال له المعز بلغني عنك أنك قلتَ: لو أن معي عشرة أسهم لرميتُ الروم بتسعة ورميت المصريين بسهم، فقال: ما قلتُ هذا، فظن أنه رجع عن قوله فقال: كيف قلتَ؟ قال: قلتُ ينبغي أن نرميكم بتسعة ثم نرميهم بالعاشر. قال: ولم؟ قال: لأنكم غيّرتم دين الأمة، وقتلتم الصالحين، وأطفأتم نور الإلهية، وادَّعيتم ما ليس لكم. فأمر بإشهاره

---

(٢١٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ٦٣٩ - ٦٤٠.

في أول يوم، ثم ضُرب في اليوم الثاني بالسياط ضرباً شديداً مبرّحاً، ثم أمَر بسلخه في اليوم الثالث. فجيء بيهودي فجعل يسلخه وهو يقرأ القرآن. قال اليهودي: فأخذتني رقة عليه، فلما بلغت تلقاء قلبه طعنته بالسكين، فمات رَحِمَهُ اللهُ. فكان يقال له الشهيد، وإليه ينسب بنو الشهيد من أهل نابلس إلى اليوم، ولم تزل فيهم بقايا خير.»(٢١٤)

لكن سياسة الاضطهاد سرعان ما فشلت، واضطر الفاطميون بمصر إلى انتهاج سياسة أكثر تسامحاً واحتواء لأهل السنة. وفي حالَي التعصب والتسامح فشل الفاطميون في تغيير البنية المذهبية لمصر، فلم يتأثر بعقيدتهم الإسماعيلية سوى جزء من نخبة القاهرة. وقد لاحظ البغدادي الذي توفي عام (٤٢٩هـ/١٠٣٧م) أن الفاطميين «دخلوا مصر فى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة [هجرية]، وابتنوا بها مدينة سموها القاهرة، يسكنها أهل بدعته [كذا]، وأهل مصر ثابتون على السنة إلى يومنا، وإن أطاعوا صاحب القاهرة فى أداء خراجهم إليه.»(٢١٥)

وقد أدّى هذا الفشل الأيديولوجي في نشر المذهب وترسيخه إلى شيء من الاضطراب المذهبي في تاريخ الدولة الفاطمية. وكان الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (ح. ٣٨٦ ـ ٤١١هـ/٩٩٦ ـ ١٠٢١م) أبلغ مثال على هذا الاضطراب. فقد غيّر الحاكم سياساته تجاه أهل السُّنَّة وتجاه المسيحيين من النقيض إلى النقيض أكثر من مرة. ففي موقفه من أهل السُّنَّة بدأ بإلزام الناس بلعن الصحابة رضي الله عنهم جهاراً، ثم حظر ذلك اللعن فيما بعدُ. كما منع في بداية حكمه صلاة التراويح في رمضان، ثم تحول مشجعاً لها، بل داعماً لإقامتها مالياً وإدارياً.

وفي موقفه من المسيحيين بدأ الحاكم متسامحاً جداً، بل متعاطفاً وموالياً للمسيحيين، لكنه انقلب عليهم فيما بعد، وفرض عليهم وعلى اليهود قيوداً مجحفة ليس لها أصل في الشرع الإسلامي، منها إرغامهم على ارتداء زي مغاير لما يلبسه المسلمون، ثم بالغ في ذلك، فـ«أمر بتعليق صلبان كبار على صدورهم وزن الصليب أربعة أرطال بالمصري، وبتعليق خشبة مثل

(٢١٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١/٣٢٢.
(٢١٥) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ٢٧٥.

المكمدة وزنها ستة أرطال في عنق اليهودي، إشارة إلى رأس العجل الذي عبدوه، فقيل: كانت الخشبة على تمثال رأس عجل، وبقي هذا سنوات، ثم رخص لهم في الردَّة لكونهم مكرهين، وقال: ننزِّه مساجدنا عمن لا نيّة [له] في الإسلام.»[216] وفي العام (٣٩٩هـ/١٠٠٩م) «هدم الحاكم العبيديُّ كنيسة القيامة بالقدس»[217] فأحدث بذلك صدمة في العالم المسيحي كله استمر صداها عقوداً مديدة، واتخذها البابا أوربان الثاني ذريعة لشن الحروب الصليبية في ختام ذلك القرن، رغم أن المسلمين أعادوا بناء الكنيسة بعد بضعة أعوام من هدمها.

وقد فقَد الحاكم بأمر الله كل مصداقية دينية أو سياسية بين رعيته من المسلمين وغير مسلمين جراء هذه السياسات الرعناء، وانتهى به الأمر إلى الانزواء في حياة التقشف، ثم إلى ادِّعاء الألوهية، قبل أن يختفي في ظروف مريبة عام (٤١١هـ/ ١٠٢١م). وقد استحق الحاكم بسياساته الجنونية وشخصيته القلقة أن يدعوه السيوطي «الحاكم بأمر إبليس لا بأمر الله.»[218] وربما يكون المقريزي محقاً في اعتبار سياسات الحاكم سبباً جوهرياً من أسباب انحطاط الدولة الفاطمية وإدبار الناس عنها. قال المقريزي:

«ثم إن الحاكم بأمر الله أكثر من النظر في العقائد، وكان قليل الثبات سريع الاستمالة، إذا مال إلى اعتقاد شيء أظهره وحمل الناس عليه، ثم لا يلبث أن يرجع عنه إلى غيره، فيريد من الناس ترك ما كان قد أهمَّ به والمصير إلى ما استحدثه ومال إليه. واقترن به رجل يعرف باللباد والزوزني فأظهر مذاهب الباطنية، وقد كان عند أولهم منها طرف، فأنكر الناس هذا المذهب لما يشتمل عليه مما لم يُعرف عند سلف الأمة وتابعيهم، ولما فيه من مخالفة الشرائع.»[219]

---

(٢١٦) الذهبي، **العبر**، ٢/ ١٩٢. وللتوسع في سياسات الحاكم المتناقضة تجاه أهل السنة والمسيحيين، راجع: محمد بن علي القلعي، **أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم** (القاهرة: دار الصحوة، من غير تاريخ)، ٩٧ ـ ١٠٠، وعبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٢/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠. وقارن مع:
Daftary, *The Isma'ilis*; 180 - 181 Runciman, *History of the Crusades*, 1:35-36.

(٢١٧) ابن العماد، **شذرات الذهب**، ٤/ ٥١٢.

(٢١٨) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ٣٦٩.

(٢١٩) المقريزي، **اتّعاظ الحنفاء**، ٣/ ٣٤٥.

وتوجد أمثلة أخرى من السياسات الفاطمية المضطربة دينياً وفكرياً، وإن كانت أقل دراميه من سياسات الحاكم بأمر الله. وكان من نتائج هذا الاضطراب - وربما من أسبابه أيضاً - أن وزراء الدولة الفاطمية لم يكونوا فاطميِّي المعتقد دائماً. بل كان من ضمنهم - على الأقل - وزيران إماميان هما طلائع بن رزيك وأبو علي البطائحي، ووزيران سنيان هما رضوان ابن ولَخْشِي والعادل بن السلَّار، ووزير مسيحي هو بهرام الأرمني.

ويفتخر المؤرخون الشيعة المعاصرون بأن الدولة الفاطمية كانت مثالاً للتسامح الديني والتعددية السياسية. ويرى مؤرخون غربيون أن التسامح كان «سمة من سمات الحكم الفاطمي في مصر حتى نهايته.»[٢٢٠] لكن ما أوردناه من بشاعة في التنكيل بفقهاء المالكية في القيروان، ثم بالفقيه النابلسي في مصر، يدل على خطل هذا التعميم، ثم إن ما اتّسمت به هذه الدولة من التسامح أحياناً إنما كان - في أحد وجوهه على الأقل - مجرد عرَض من أعراض الفشل الأيديولوجي الذي عانى منه المشروع الفاطمي، وعجزه عن تحقيق أي اختراق مذهبي جدي في نسيج الثقافة السُنّية العميقة الجذور في القيروان وفي مصر منذ الفتح الإسلامي.

لقد اضطر الفاطميون بسبب عجزهم عن نشر مذهبهم إلى تنكيس رايتهم الاعتقادية أحياناً كثيرة من أجل كسب قلوب المصريين السنّة، فـ«كانوا يتألّفون أهل السُّنَّة والجماعة ويمكنونهم من إظهار شعائرهم على اختلاف مذاهبهم.»[٢٢١] وكانوا يجاملون المسيحيين من أجل كسب ولاء الأرمن الذين كان لهم نفوذ عظيم في الدولة الفاطمية، من بداية حكم الوزير بدر الجمالي عام (٤٨٧هـ/ ١٠٧٤م) لغاية نهاية حكم الوزير بهرام الأرمني عام (٥٣١هـ/ ١١٣٩م).

وفي العقود السابقة على اندلاع الحملات الصليبية مباشرة غرقت الدولة الفاطمية في فوضى سياسية مميتة، فتداول على الوزارة أربعة خمسون وزيراً خلال الخمسة عشر عاماً الممتدة بين (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) و(٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م).[٢٢٢] وقد

---

(٢٢٠) Saunders, *History of Medieval Islam*, 132.

(٢٢١) أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ٣/ ٥٩٨.

(٢٢٢) أيمن فؤاد سيد، **الدولة الفاطمية**، ١٣٩.

أدرك المقريزي بحق أن أياً من هؤلاء الوزراء لم يجد وقتاً كافياً لإنجاز أي شيء لهذه الإمبراطورية المحتضرة، فقال: «وضعفت قوى الوزراء عن التدبير لقصر مدة كل منهم... فخربت الأعمال وقل ارتفاعها، وتقلب الرجال على معظمها.»[٢٢٣]

ولأن المصائب لا تأتي فرادى - كما يقال - فقد ضرب جفاف مدمّر أرض النيل ما بين الأعوام (٤٥٧ - ٤٦٤هـ/ ١٠٦٥ - ١٠٧١م)، أي خلال فترة الاضطراب السياسي ذاتها. وقد تسبب هذا الجفاف في أفظع أزمة غذائية في تاريخ مصر خلال العصور الوسطى، وهي الأزمة التي سماها المؤرخون المصريون آنذاك «الشدّة العظمى.»[٢٢٤] بل ذهب المؤرخ والفقيه المصري جلال الدين السيوطي إلى أن المجاعة التي ضربت مصر في تلك الأعوام أدت إلى «غلاء لم يُسمَع بمثله منذ زمن يوسف ﷺ.»[٢٢٥]

ومع هذا الفشل الأيديولوجي وتراكم المصائب السياسية والاقتصادية، كانت الدولة الفاطمية تواجه قوة سُنّية صاعدة في المشرق. فمنذ أن سيطر السلاجقة على العراق جعلوا إحدى أولوياتهم السياسية تجريد الدولة الفاطمية من حكم مصر والشام وإبعاد خطرها عن مركز الخلافة العباسية في بغداد. وقد كان هذا الأمر بنداً جوهرياً من بنود الاتفاق الضمني بين الخلفاء العباسيين والسلاطين السلاجقة، كما بيَّنا من قبل. فقد كان الفاطميون عدواً سياسياً واعتقادياً للخلافة العباسية. أما من حيث السياسة فهم لم يعترفوا قط بشرعية الخلفاء العباسيين، وأما من حيث المعتقد فهم يحملون بديلاً اعتقادياً مغايراً في العمق للرؤية الاعتقادية السُّنّية.

وكان أول السلاطين السلاجقة ببغداد طغرل مجاهراً بنيته القضاء على الشيعة، حتى قبل أن يدخل بغداد عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م)، إذ يروي ابن الأثير أن طغرل صرَّح - وهو لا يزال في طريقه إلى بغداد - بنيته الزحف منها على الشام ومصر، وعزْل الخليفة الفاطمي المستنصر من منصبه.[٢٢٦] وقد

---

(٢٢٣) المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ٢/ ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢٢٤) عن استخدام مصطلح «الشدة العظمى» لاحظ: ابن طغري بردى، **النجوم الزاهرة**، ٣/ ١٤٠.

(٢٢٥) جلال الدين السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧)، ٢/ ٢٨٧.

(٢٢٦) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٣٢٢.

حقق الزحف السلجوقي من بغداد تجاه مواقع القوة الفاطمية في الشام مكاسب مهمة قبيل الحروب الصليبية، فانتزع السلاجقة من الفاطميين القدس والرملة وحلب عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) ثم دمشق عام (٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م).

وقد كانت الروح العدائية البيزنطية تجاه السلاجقة هي التي أنقذت الدولة الفاطمية من التصفية على أيدي السلاجقة قبل الحروب الصليبية بربع قرن. ففي العام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) جهز السلطان السلجوقي ألب أرسلان (ح. ٤٥٥ - ٤٦٥هـ/ ١٠٦٣ - ١٠٧٢م) جيشاً عرمرماً قصْدَ اجتثاث الوجود الفاطمي في الشام ومصر، وشجعته على ذلك رسالة من وزير الفاطميين ناصر الدولة حسين بن حمدان دعاه فيها إلى غزو مصر وإرجاعها للمظلة العباسية.

لكنّ خبراً وصل إلى مسامع السلطان ألب أرسلان، وهو يحاصر مدينة حلب، غيَّر مسار الجيش السلجوقي وغيّر معه مسار التاريخ في المنطقة. فقد جاء الخبر بأن القيصر البيزنطي رومانوس الرابع قد قطع بلاد الأرمن في غزوة لبلاد فارس، التي يسيطر عليها السلاجقة، فتبدلت فوراً أولويات السلطان السلجوقي عسكرياً وسياسياً بسبب الغزو البيزنطي لأرضه، وفكّ حصاره عن مدينة حلب، ثم اتجه إلى بلدة مانزيكرت (وهي مدينة ملازغيرت في شرق تركيا اليوم). وهناك دارت رحى معركة فاصلة من معارك العصر الوسيط، وهي معركة مانزيكرت التي تفكك فيها جيش بيزنطة، وأسر المسلمون الإمبراطور البيزنطي لأول مرة في التاريخ، وسلمت الدولة الفاطمية من سيف السلطان ألب أرسلان. قال ابن الأثير واصفاً هذه الأحداث:

«بعث ناصرُ الدولة حسينُ بن حمدان الفقيهَ أبا جعفر محمد بن أحمد بن البخاري رسولاً منه إلى السلطان ألب أرسلان ملك العراق، يسأله أن يسيِّر إليه العساكر ليقيم الدعوة العباسية بديار مصر وتكون مصر له. فتجهز ألب أرسلان من خراسان في عساكر عظيمة، وبعث إلى محمود بن ثمال بن صالح بن مرداس صاحب حلب، أن يقطع دعوة المستنصر ويقيم الدعوة العباسية، فقطعت دعوة المستنصر من حلب ولم تعد بعد ذلك. وانتهى ألب أرسلان إلى حلب في جمادى الأولى سنة

ثلاث وستين [وأربعمائة] وحاصرها شهراً، فخرج إليه صاحبها محمود بن ثمال بن صالح بن مرداس، فأكرمه وأقره على ولايته. وأخذ يريد المسير إلى دمشق ليمر منها إلى مصر، وإذا بالخبر قد طرقه أن متملك الروم قد قطع بلاد أرمينية يريد أخذ خراسان، فشغله ذلك عن الشام ومصر ورجع إلى بلاده، فواقع جمائع الروم على خلاط وهزمهم.»[227]

تلكم كانت معركة مانزيكرت العظيمة التي دارت رحاها عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، وهي من أعظم المعارك الحربية أثراً على تاريخ المنطقة، إذ مهدت لهيمنة الأتراك على الأناضول، وتأسيس سلطنة سلاجقة الروم، ثم الدولة العثمانية فيما بعد. وهي المعركة التي أخرت سقوط مصر الفاطمية بيد السُّنّة الأتراك مائة عام كاملة، فاستمرت تلك الدولة حتى أجهز عليها صلاح الدين الأيوبي عام (٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، أي بعد مرور قرن كامل على محاولة ألب أرسلان غزوها.

وخلاصة القول في الدولة الفاطمية عشية الحروب الصليبية هو أن تلك الدولة كانت تتآكل من أطرافها منذ منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ففي الغرب نقل بنو زيري الصنهاجيون ولاءهم إلى الدولة العباسية، بعد أن كانوا يحكمون شمال أفريقيا باسم الفاطميين. وفي الشرق سيطر السلاجقة على العراق، وبدأوا زحفهم على المناطق الفاطمية في الشام.

ومع بداية الحروب الصليبية كانت الدولة الفاطمية تعيش أسوأ انشقاق في تاريخها، كما سنفصله فيما بعد. وحينما بعث حاكم الشام والموصل نور الدين محمود (٥١١ ـ ٥٦٩هـ/ ١١١٨ ـ ١١٧٤م) القائد العسكري أسد الدين شيركوه (ت. ٥٦٤هـ/ ١١٦٩م) وابن أخيه القائد صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢ ـ ٥٨٩هـ/ ١١٣٧ ـ ١١٩٣م) لغزو مصر كان يجتث شجرة يابسة لم يعد فيها نبضٌ للحياة.

ولإكمال الخريطة الطائفية والسياسية المعقدة عشية الحروب الصليبية،

---

(٢٢٧) المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ٢/ ٣٠٢.

نحتاج الآن إلى ان نبسط القول عن الوضع في بلاد الشام، كما بسطناه عن الوضع في العراق ومصر. فقد تأثرت بلاد الشام بالحروب الصليبية أكثر مما تأثرت بها مصر والعراق. وكانت هذه البلاد عشية الحروب الصليبية موزّعة بين عدد من صغار الأمراء المتنافسين على صغائر الأمور، ممن لا يحملون همّاً أخلاقياً، ولا مشروعاً سياسياً، فشقت جيوش الفرنجة طريقها في أراضي أولئك الأمراء دون عوائق. وكان مما خدم الصليبيين وسهّل وصولهم إلى القدس أن وجدوا هذا الممرّ الرخو في بلاد الشام التي كانت ممزقة ومتنازعاً عليها بين العباسيين والفاطميين، ثم بين أمرائها المحليين من صِغار النفوس.

كان حاكم دمشق السلجوقي تُتُش قد قُتل عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م، ضمن التنافس على خلافة أخيه السلطان ملكشاه، أي في السنة ذاتها التي استنفر فيها البابا أوربان الثاني الشعوب الأوروبية للحروب الصليبية. وترك تتش خلفه نجليْه رضوان حاكم حلب (ح. ٤٨٨ - ٥٠٧هـ/ ١٠٩٥ - ١١١٣م) ودقاق حاكم دمشق (ح. ٤٨٨ - ٤٩٧هـ/ ١٠٩٥ - ١١٠٤م) فدخلا في منافسة ضروس على خلافته.

ثم كانت جُلّ المدن الساحلية في بلاد الشام يسوسها أمراء وقضاة مستقلون، تخلّوا عن الولاء للدولة الفاطمية الآفلة، ولم يمنحوا ولاءهم بعدُ للقوة السلجوقية الصاعدة. وهكذا كانت بلاد الشام أمثل مكان يمكن لأي عدو طارقٍ أن يخترق منه قلب العالم الإسلامي، فقد مزقها التنافس العباسي الفاطمي، والريبة بين الجماهير الشيعية العربية في بلاد الشام والنخبة التركية السُّنية، ثم الخلافات الاعتقادية والمذهبية الكثيرة.

وتدلّ قرائن تاريخية عديدة على أن الشيعة الإمامية كانوا غالبية المسلمين في بلاد الشام عشية انطلاق الحملات الصليبية، لكنهم لم يحوّلوا قوتهم العددية إلى رأسمال سياسي إلا في طرابلس وحلب. وحتى في هاتين المدينتين كانت القوة السياسية الشيعية في طريقها إلى الأفول. وربما يساعد العرض الآتي للوضع في حلب ودمشق وطرابلس على فهم الخريطة الطائفية في بلاد الشام عشية الحروب الصليبية.

كانت بلاد الشام في صدر الإسلام موطناً حصيناً للتسنُّن؛ إذ هي مهد

الدولة الأموية المعادية للتشيُع، وقد جعل الأمويون من الصعب على التشيع النفاذ إليها. لكن الأمور تبدلت مع سقوط الدولة الأموية وميلاد الدولة العباسية التي دفعت بالتشيع إلى التمدد غرباً جهة بلاد الشام، أحياناً بتسامحها مع الشيعة، وأحياناً باضطهادها إياهم.

وفي مطلع القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وفدت إلى شمال الشام قبائل عربية شيعية قادمة من العراق، ثم بدأت تلك الهجرات وانتشار التشيّع بين القبائل العربية في شمال الشام يؤتيان ثمارهما السياسية. ففي عام (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) انتزع سيف الدولة الحمداني (٣٠٣ ـ ٣٥٦هـ/ ٩١٥ ـ ٩٦٧م) مدينة حلب من أيدي الإخشيديين الذين كانوا يحكمونها باسم العباسيين، وجعلها عاصمة الإمارة الحمدانية ذات الميول الشيعية التي أسسها، ويبدو أن أول اختراق شيعي جدّيٍّ لحلب بدأ مع سيف الدولة. وقد لاحظ ذلك مؤرخ حلب ابن العديم فكتب يقول: «وكان سيف الدولة يتشيَّع، فغلب على أهل حلب التشيع لذلك.»[٢٢٨]

وفي عام (٣٦٩هـ/ ٩٧٩م) بدَّل نجل سيف الدولة وخليفته، سعد الدولة (ت. ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، الأذان من الصيغة السُّنية إلى الصيغة الشيعية لأول مرة في تاريخ حلب وبلاد الشام «وزاد فيه: حي على خير العمل، محمد وعلي خير البشر.»[٢٢٩] وكانت تلك أُولى بوادر الصعود السياسي الشيعي في بلاد الشام وجرأته على الإعلان عن نفسه في تلك البلاد. لكنّ الحمدانيين ظلُّوا معتدلين في تشيُّعهم، وفي تعاملهم مع أهل السُّنَّة، «فقد كانوا بعيدين عن فرْض التشيُّع في إمارتهم المهيّأة مسبقاً وقبل مجيء الحمدانيين لقبول مختلف المذاهب.»[٢٣٠] ومن أسباب ذلك أن مؤسس الإمارة الحمدانية في حلب «سيف الدولة كان شيعياً على الطريقة الليبرالية دون الخروج من الإطار الفكري لبغداد.»[٢٣١]

وفي ظل الحمدانيين شهدت حلب ازدهاراً فكرياً وأدبياً، كان من

---

(٢٢٨) ابن العديم، **بغية الطلب**، ١/ ٦٠.
(٢٢٩) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ١٠٠.
(٢٣٠) حمادة، **تاريخ الشيعة**، ١٨٣.
(٢٣١) حمادة، **تاريخ الشيعة**، ١٧٩.

مظاهره ظهور أعظم شعراء العربية في بلاطها، وهو أبو الطيب المتنبي (٣٠٣ - ٣٥٤هـ/ ٩١٥ - ٩٦٥م)، وكذلك الأمير الشاعر أبو فراس الحمداني (٣٢٠ - ٣٥٧هـ/ ٩٣٢ - ٩٦٨م). وقد كتب كلاهما ملاحم شعرية عن صراع الحمدانيين مع الروم البيزنطيين تشهد بدور حلب السياسي والعسكري آنذاك. بل إن أبا فراس عاش أعواماً أسيراً لدى البيزنطيين، وكتب في سجنهم أعظم قصائده، وهي التي اشتهرت فيما بعدُ باسم الروميات. ولعل جعفر المهاجر كان محقاً حين نبّه إلى أن حلب «هي المدينة التي أعطى التشيع فيها مِن خير ما عنده، على صعيد الجهاد والفكر والأدب.»[٢٣٢]

وقد استولى الفاطميون على حلب عام (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) واتخذوها قاعدة للضغط على الخاصرة الغربية للدولة العباسية. لكن مقاومة سكان حلب من السنة والشيعة الإمامية على حد السواء أرغمت الفاطميين على التراجع والرضى بسيادة صورية على المدينة من خلال الأسرة المرداسية. وتدل القرائن التاريخية على غلبة التشيع الإمامي في حلب في ظل الدولة المرداسية. فياقوت الحموي يقتبس رسالة كتبها طبيب اسمه ابن بطلان عام (٤٤٠هـ/١٠٤٨م) يذكر فيها أن «الفقهاء يُفتون على مذهب الإمامية» في حلب.[٢٣٣]

وقد نهجت الدولة المرداسية نهج سياسة البقاء، من خلال تبديل ولائها بين الدولة الفاطمية والدولة البيزنطية، حسب تبدل موازين القوى. وكانت دولة متسامحة نسبياً مع السُنَّة ومع المسيحيين، لكنها لم تستقر على سياسة مذهبية واضحة المعالم. وفي عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) انحنى أمير حلب المرداسي محمود أمام العاصفة السلجوقية الآتية من الشرق، ونقل ولاءه من الفاطميين إلى السلاطين السلاجقة في بغداد. وكان ما فعله محمود المرداسي تعبيراً عن تيار تاريخي جديد في المنطقة، فقد «وجد أمراءُ حلب أنفسهم مُجبرين على أن يكونوا مُقرّبين من الأتراك، ثم بشكل أخص التقرّب من السلاجقة. لم يكن ذلك حالةً استثنائيّةً بالنسبة لهم. فكّل المنطقة كانت

(٢٣٢) جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة**، ١٠.
(٢٣٣) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٢/ ٢٨٣.

تتلقى الضغط نفسه ضمن تحوّل جديد، سياسي أوّلاً، ثم فيما بعد عقائدي.»[234]

وتستحق الطريقة التي سوّغ بها محمود هذا التحول السياسي الشكلي من التشيع إلى التسنّن إلى وقفة خاصة، لما لها من دلالة على العلاقات السُنية الشيعية عشية الحروب الصليبية. فقد روى ابن الأثير قصة هذا التحول في حلب في سياق لا يخلو من طرافة، فقال:

«في هذه السنة [٤٦٣هـ] خطب محمود بن صالح بن مرداس بحلب لأمير المؤمنين [الخليفة العباسي] القائم بأمر الله، وللسلطان [السلجوقي] ألب أرسلان. وسبب ذلك أنه رأى إقبال دولة السلطان وقوتها وانتشار دعوتها، فجمع أهل حلب وقال: هذه دولة جديدة، ومملكة شديدة، ونحن تحت الخوف منهم، وهم يستحلون دماءكم لأجل مذاهبكم، والرأي أن نقيم الخطبة قبل أن يأتي وقت لا ينفعنا فيه قول ولا بذل، فأجاب المشايخ [إلى] ذلك ولبس المؤذنون السواد، وخطبوا للقائم بأمر الله والسلطان [ألب أرسلان]، فأخذت العامة حُصُر الجامع، وقالوا: هذه حُصُر علي بن أبي طالب، فليأت أبو بكر بحُصُرٍ يصلّي عليها بالناس.»[235]

وقال الغزي: «وفي سنة ٤٦٣[هـ] قطع محمود بن نصر المرداسي والي حلب خطبة المستنصر العلوي بمصر، وخَطَب للقائم العباسي، فثار الشيعة في حلب ونهبوا حُصُر الجامع، وقالوا: هذه حُصُر عليٍّ، فليأت أبو بكر بغيرها.»[236] فمن الواضح أن عوام الشيعة في المدينة لم تطب نفوسهم بهذا التحول المذهبي المفاجئ المدفوع بدوافع التكيف السياسي، بيد أن سياسة محمود كانت أحكم وأحزم من عواطف العوام. وقد ذكرنا من قبل أن السلطان ألب أرسلان رفع الحصار عن حلب، واتجه إلى مواجهة البيزنطيين في معركة مانزيكرت الحاسمة. ونضيف هنا أنه أقرَّ الأمير محموداً نائباً له

(٢٣٤) حمادة، **تاريخ الشيعة**، ٢٧٦.

(٢٣٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٣٨٧.

(٢٣٦) كامل بن الحسين الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب** (حلب: دار القلم، ١٩٩٨)، ٣/ ٦٣.

على حلب، «وشرط عليه إزالة أفعال الشيعة»[٢٣٧] أي اجتثاث كل مظاهر التشيع من إمارته.

وهكذا ظلّت حلب في وضع قلق تعاقبت خلاله على حكمها أسر شيعية إمامية، من الحمدانيين والمرداسيين (قبل تحولهم السياسي إلى التسنُّن خوفاً من السلاجقة). ثم استولى عليها الأمير السني التركي آقْ سُنقر، ثم أمير سني تركي آخر هو تُتُشْ الذي سبقت الإشارة إليه. وقد توفي تُتُش عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) بالتوازي مع اندلاع الحملات الصليبية، وخلّف وراءه نجله رضوان أمير حلب الذي عاصر الحملات الصليبية الأولى.[٢٣٨] وفي ظل حكم رضوان دخل عنصر شيعي جديد حلبة الصراع في حلب، وهو طائفة الشيعة النزارية، المشهورة باسم الحشيشية. وقد جعل هذا العنصر الجديد الخريطة الطائفية في شمال الشام أشد تعقيداً بكثير.

لقد وجد رضوان بن تُتُش في النزاريين حلفاء ضدّ أخيه وغريمه الأبدي، حاكم دمشق دقاق بن تُتُش، كما وجد فيهم عضُداً ضد حكّام الموصل الطامحين دائماً إلى ضم حلب إلى سلطتهم، خدمة للسلاجقة والعباسيين. فبنى رضوان للحشاشين مركزاً للدعاية لمذهبهم سمّاه «دار الدعوة». ويبدو أن جهدهم الدعائي كان فعّالاً، وأنّهم كسبوا عدداً وافراً من الأتباع والأنصار في حلب، كما يدل عليه عدد ضحاياهم خلال المذابح ضدّهم بعد موت رضوان.

أما طرابلس فكانت خريطتها الطائفية عشية الحروب الصليبية واضحة جداً. فقد كتب الرحالة الفارسي ناصر خسرو (٣٩٤ ـ ٤٨١هـ/ ١٠٠٤ ـ ١٠٨٨م) الذي زار طرابلس عام (٤٣٨هـ/ ١٠٤٦م) أن «سكان طرابلس كلهم شيعة، وقد شيَّد الشيعة مساجد جميلة في كل البلاد.»[٢٣٩] وقد يكون لتشيع خسرو أثر في تعميمه المفرط هنا، لكن وجود غالبية شيعية في طرابلس حين زارها هذا الرحالة تؤيده قرائن تاريخية أخرى كثيرة.

---

(٢٣٧) الغزي، **نهر الذهب**، ٣/ ٦٤.

(٢٣٨) للتوسع في يوميات هذه الحقبة القلقة من تاريخ حلب، راجع:
Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Ḥalab."

(٢٣٩) ناصر خسرو، **سفرنامة**، ترجمة يحي الخشاب (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣)، ٤٨.

ظلت طرابلس لقرون مديدة ميناء لإقليم دمشق منذ الفتح الإسلامي لها. وحينما انتزع الفاطميون من العباسيين جزءاً من الساحل الشامي سقطت طرابلس بأيديهم، وفصلوها عن إقليم دمشق، ثم عيّنوا والياً عليها تابعاً لسلطتهم المركزية في القاهرة. وقد ازدهرت طرابلس في ظل الحكم الفاطمي. وحينما زارها الرحالة ناصر خسرو انبهر بجمالها وعظمتها، خصوصاً المسجد الفخم في وسط المدينة، ووفرة الفواكه فيها، وأسوارها المنيعة «لوقايتها من الروم، فهم يخافون أن يغير هؤلاء عليها بالسفن.»[٢٤٠]

ولما بدأت الحملات الصليبية كانت طرابلس تحت حكم أسرة بني عمَّار، التي حكمت المدينة بضعة عقود فقط قبل أن ينتزعها منها الصليبيون. فكانت طرابلس هي «الكيان السياسي الاثني عشري الثاني بعد الدولة الحمْدانية.»[٢٤١] وقد أسس لحكم هذه الأسرة الإمامية القاضي أبو طالب ابن عمار، وهو أحد قضاة الدولة الفاطمية، استقل بطرابلس عن السلطة المركزية في القاهرة بعد وفاة حاكم طرابلس ابن بزّال عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م. وحينما توفي القاضي أبو طالب بن عمار بُعيد ذلك، خلفه ابن أخيه جلال الملك بن عمار، فبدّل وجه طرابلس، وأحالها مركزاً تجارياً وثقافياً مزدهراً.

وكان من أهم مآثر جلال الملك تأسيس مكتبة طرابلس التي ضمت مليون مجلد أو تزيد، حسب تقديرات بعض المؤرخين.[٢٤٢] وامتد حكم جلال الملك بن عمار لطرابلس ثمانية وعشرين عاماً تحوّلت فيها إلى أعظم أقاليم الشام ازدهاراً. وتوفي جلال الملك عام (٤٩٢هـ/ ١٠٩٩م) والصليبيون زاحفون من أنطاكية إلى القدس، فخلفه أخوه فخر الملك بن عمار الذي تعيّن عليه التعاطي مع تعقيدات الوضع الجديد المتفجر في الشام، على ما سنبسط القول فيه في الفصل التالي.

تلكم كانت الخريطة الطائفية في حلب وطرابلس، وهي تدل على وجود غالبية شيعية واضحة في الحاضرتين عشية الحروب الصليبية. لكن هل يعني ذلك وجود غالبية شيعية في بلاد الشام كلها آنذاك؟ يميل مؤرخون شيعة

---

(٢٤٠) خسرو، سفرنامة، ٤٧.

(٢٤١) حمادة، تاريخ الشيعة، ٢١٨.

(٢٤٢) حول هذه التقديرات راجع: حمادة، **تاريخ الشيعة**، ٢٨٩.

معاصرون إلى الجواب بالإيجاب على السؤال بكل ثقة، ومن هؤلاء محمد حمادة الذي وصل لحد الحديث عن «سوريا شيعية» خلال تلك الفترة. وتوصل إلى القول: «هكذا نصلُ إلى إظهار سوريا شيعية جديدة، اثنا عشرية في معظمها. والتي بالرغم من احتلالها من قبل الفاطميين في الجنوب، [و] السلجوقيين في الشرق والصليبيين في الشمال، استمرّت بالحفاظ على طابعها المذهبي حتى التحرّر من الاحتلال الصليبي.»(٢٤٣)

أما بالنسبة لنا فمن الواضح أن الجواب بالإيجاب بالنسبة لشمال الشام، أما جنوب الشام ووسطها فمن الصعب التوصل إلى نتيجة قاطعة بشأنهما جواباً على هذا السؤال، وإن كانت بعض الدلائل التاريخية ترجح الجواب بالإيجاب أيضاً. ولعل أقوى هذه الدلائل هي ملاحظات الرحالة المغربي ابن جبير (٥٤٠ ـ ٦١٤هـ/ ١١٤٥ ـ ١٢١٧م) الذي زار دمشق ومكث فيها شهرين وبضعة أيام يوم كانت عاصمة حكم صلاح الدين الأيوبي. وعلى خلاف الرحالة الشيعي ناصر خسرو الذي يمكن اتهامه بالمبالغة في تقدير أعداد الشيعة، فإن ابن جبير كان فقيهاً وأديباً سُنْياً، يمقُت الشيعة ويسخر من عقائدهم وشعائرهم في كتاب رحلته وفي أشعاره.(٢٤٤) فهو ليس متهماً بالتحيز للشيعة بأي حال من الأحوال.

وقد كتب ابن جبير وهو بدمشق يوم كانت عاصمة صلاح الدين الأيوبي: «وللشيعة في هذه البلاد أمور عجيبة، وهم أكثر من السُّنِّيين بها، وقد عمروا البلاد بمذاهبهم.»(٢٤٥) ونظراً لأن بعض أهل طرابلس الذين نجوا من الإبادة الصليبية عام (٥٠٢هـ/ ١١٠٩م) نزحوا إلى دمشق، فربما يفسر ذلك وفرةَ الشيعة في دمشق خلال زيارة جبير لها بعد سبعة عقود من سقوط طرابلس، أي في العام (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م).

---

(٢٤٣) حمادة، **تاريخ الشيعة**، ٢١.

(٢٤٤) نظم ابن جبير قصيدة أثناء سفره للحج، هاجم فيها شيعة المدينة المنورة على ما اعتبره انحرافات في شعائرهم الدينية، وأرسل القصيدة إلى صلاح الدين الأيوبي يحضه فيها على وضع حد لهذه الأفاعيل في مدينة الرسول ﷺ. انظر نص القصيدة لدى محمد بن عبد الملك المراكشي، **السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتاب التوصيل والصلة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، ٢/٦١٧ ـ ٦٢٠.

(٢٤٥) **رحلة ابن جبير**، ٢٢٧.

وليس من الواضح من نص ابن جبير ما إن كان قصد بالبلاد التي ملأها الشيعة بمذاهبهم مدينة دمشق حصراً، أم بلاد الشام كلها، لكن ظاهر كلامه التعميم، وهو يشمل - مُعضَّداً بأقوال مؤرخين آخرين - بلاد الشام كلها. ومع ذلك فقد كشف ابن جبير الضعف السياسي الذي أصبح يعاني منه الشيعة يومها رغم وفرة عددهم، فأضاف أن جماعات من فتيان السنة كانوا يتتبعون «الروافض» ويقتلونهم في كل مكان، فقال: «وقد سلّط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالنبوية، سُنّيون يدينون بالفتوّة وبأمور الرجولة كلها... وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم، وشأنهم عجيب في الأنفة والائتلاف.»[٢٤٦]

وتتعضَّد شهادة ابن جبير عن رجحان الميزان الطائفي في بلاد الشام عموماً لصالح الشيعة يومذاك بشهادة آخرين سابقين عليه، منهم المقدسي الذي ذكر أن «أهل طبرية ونصف نابلس وقَدَس وأكثر عَمَّان شيعة.»[٢٤٧] ومنهم ناصر خسرو الذي أوردنا حديثه عن طرابلس من قبل، ونشير هنا إلى ما ذكره من أن مدينة صور غالبية سكانها كانوا شيعة حين زارها، لكن قاضيَها كان سنياً، وقد أثنى خسرو على لطف ذلك القاضي السنيّ فقال: «وتُعرف مدينة صور بين مدن ساحل الشام بالثراء، ومعظم سكانها شيعة، والقاضي هناك رجل سُنِّيٌّ اسمه ابن أبي عقيل، وهو رجل طيب ثرِيٌّ.»[٢٤٨]

وذكر ناصر خسرو أيضاً أن غالبية سكان طبرية كانوا شيعة حين زارها، وأن ذلك هو السبب الذي منعه من زيارة قبر الصحابي أبي هريرة ﷺ الذي يتخذ الشيعة منه موقفاً سلبياً للغاية. يقول خسرو: «ويقع قبر أبي هريرة خارج المدينة ناحية القبلة، ولكن لا يستطيع أحد زيارته، لأن السكان هناك شيعة، فإذا ذهب أحد للزيارة تجمَّع عليه الأطفال، وتحرشوا به، وحملوا عليه، وقذفوه بالحجارة. ولهذا لم أستطع زيارته.»[٢٤٩]

---

(٢٤٦) **رحلة ابن جبير**، ٢٢٧.

(٢٤٧) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ١/ ١٧٩. وقدَس غير مدينة القدس. قال ياقوت الحموي: «بحيرة قدس بفتح القاف، والدال المهملة، وسين مهملة أيضاً: قرب حمص، طولها اثنا عشر ميلاً في عرض أربعة أميال، وهي بين حمص وجبل لبنان» الحموي، **معجم البلدان**، ١/ ٣٥٢.

(٢٤٨) خسرو، **سفرنامة**، ٥٠.

(٢٤٩) خسرو، **سفرنامة**، ٥٣.

كما تتعضّد ملاحظة ابن جبير بحديث معاصره ياقوت الحموي عن تشيع أهل حمص، وإن كان ياقوت تحدث بنبرة ازدراء فقال:

«ومن عجيبِ ما تأملتُه من أمر حمص فسادُ هوائها وتربتها اللذين يفسدان العقل، حتى يُضرب بحماقتهم المثَل. إن أشد الناس على عليٍّ ﷺ بصفين مع معاوية كان أهل حمص، وأكثرهم تحريضا عليه وجِداً في حربه. فلما انقضت تلك الحروب، ومضى ذلك الزمان، صاروا من غلاة الشيعة. حتى إن في أهلها كثيراً ممن رأى مذهب النصيرية، وأصلهم الإمامية الذين يسبون السلف. فقد التزموا [أي أهل حمص] الضلال أولاً وأخيراً، فليس لهم زمان كانوا فيه على الصواب.»[٢٥٠]

وتكمن أهمية شهادات المقدسي (٣٣٦ ـ ٣٨٠هـ/ ٩٤٧ ـ ٩٩٠م) وناصر خسرو (٣٩٤ ـ ٤٨١هـ/ ١٠٠٤ ـ ١٠٨٨م) وياقوت الحموي (٥٧٤ ـ ٦٢٦هـ/ ١١٧٨ ـ ١٢٢٩م) وابن جبير (٥٤٠ ـ ٦١٤هـ/ ١١٤٥ ـ ١٢١٧م) في الفارق الزمني بين هذه الشهادات الأربع. فالمقدسي توفي قبل بدء الحروب الصليبية بنحو قرن، وناصر خسرو توفي قبلها بعقدين، وابن جبير وياقوت عاصراها، وتوفي الأول منهما بعد بدئها بنحو قرن وربع قرن، والثاني بعد بدئها بقرن وثلث قرن. فشهادة هؤلاء الأربعة تدل على وجود كثيف ومطَّرد للتشيع في بلاد الشام على مدى زمني مديد، ومساحة جغرافية فسيحة.

فنحن نرجح ـ بناء على هذه القرائن التاريخية ـ وجود أغلبية شيعية في بلاد الشام عموماً عشية الحروب الصليبية، لكنها ليست أغلبية ساحقة. كما أن الشيعة الإمامية لم يترجموا قوتهم العددية إلى رأسمال سياسي إلا في حالات قليلة، وهو أمر ربما يرجع إلى نظرية الانتظار التي كانت تهمين على الفقه السياسي الشيعي يومذاك. وربما يكون حديث جعفر المهاجر عن «التشيّع الشامي الخامد»[٢٥١] تعبيراً دقيقاً عن السلبية السياسية التي اتّسم بها التشيع الإمامي في بلاد الشام بشكل عام خلال العصور الوسطى.

---

(٢٥٠) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ٢/ ٣٠٤.

(٢٥١) جعفر المهاجر، **شيعة لبنان والمنطلق الحقيقي لتاريخه** (بعلبك: دار بهاء الدين العاملي، ٢٠١٣)، ١٥٨.

ويبقى شيعة جبل عامل ظاهرة بحاجة إلى وقفة خاصة، بسبب خصوصية وضعهم أثناء الحروب الصليبية، وبسبب ما كان لهم من أثر فيما بعد في بعث التشيع في بلاد الشام، ثم هجرة مركز ثقله إلى بلاد فارس. وقد مر ابن جبير أثناء رحلته بجبل عامل مروراً عابراً، وكتب عنه ملاحظات جديرة بالتأمل. يقول ابن جبير:

«ورحلنا من تبْنِين دمَّرها الله [وهي من أعمال جبل عامل] سحر يوم الإثنين، وطريقُنا كله على ضياع متصلة وعمائر منتظمة، سكانها كلها مسلمون، وهم مع الإفرنج على حالة ترْفيهٍ، نعوذ بالله من الفتنة، وذلك أنهم يؤدون لهم نصف الغَلّة عند أوان ضمها، وجزيةً على كل رأس دينار وخمسة قراريط، ولا يعترضونهم في غير ذلك. ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها أيضاً. ومساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم. وكل ما بأيدي الإفرنج من المدن بساحل الشام على هذه السبيل، رساتيقهم كلها للمسلمين، وهي القرى والضياع، وقد أُشرِبت الفتنةُ قلوبَ أكثرهم، لما يبصرون عليه إخوانهم من أهل الرساتيق المسلمين وعمالهم، لأنهم على ضد أحوالهم من الترفيه والرفق. وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين: أن يشتكي الصنف الاسلامي جوْر صنفه المالك له، ويحمَدَ سيرة ضده وعدوه المالك له من الإفرنج، ويأنَس بعدله، فإلى الله المشتكى من هذه الحال، وحسبنا تعزية وتسلية ما جاء في الكتاب العزيز: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥].»[٢٥٢]

والظاهر أن الشيعة تجمعوا بهذا الجبل الحصين هرباً من الهجمة الفرنجية خلال الحملة الصليبية الأولى وأنهم جاؤوا إليه من طبَرية وصور وغيرهما. ويبدو أن جبل عامل ازدهر سكانياً بعد تلك الهجرة الشيعية إليه بعد أن كان من قبلُ خالياً. فجعفر المهاجر - مثلاً - يرى أن جبل عامل شهد تحت الاحتلال الصليبي «انتفاضة سكانية» أي توسعاً بشرياً لسكانه الشيعة الذين لجأوا إليه، وأن «الكثير من قرى الجبل قد مُصِّرت حين كانت تحت الاحتلال الصليبي.»[٢٥٣] بل يذهب جعفر المهاجر إلى أبعد من ذلك، وهو

(٢٥٢) رحلة ابن جبير، ٢٤٨.

(٢٥٣) جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة، ٢٢١.

أنه «لولا الحركة الصليبية وما أنتجته من بعثرة سكانية لما دخل جبل عامل التاريخ في ذلك الأوان... فكأن الزمان كان ينسج دوراً لجبل عامل من شرطه هذا الجمع لشمل الشيعة، بعد أن كانوا متفرقين في غير بلد من بلاد الأردن وفلسطين.»[(٢٥٤)]

ويكشف نص ابن جبير عن أمر مهم بالنسبة لأثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية، وهو أن شيعة جبل عامل حصلوا على وضع خاص تحت الاحتلال الصليبي لم يحظ به غيرهم من المسلمين، وهو وضع لا يختلف كثيراً عن وضع أهل الكتاب في ظل الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة. لكننا نترك دلالة ذلك بالنسبة للعلاقات السنّية الإمامية للفصل القادم.

وتنقسم هذه الكتلة الشيعية ـ في معظمها ـ ما بين الإمامية والإسماعيلية النزارية، التي اشتهرت باسم الباطنية والحشيشية. ولذلك لن تكتمل الخريطة الطائفية ببلاد الشام عشية الحروب الصليبية إلا ببضع ملاحظات عن الشيعة النزاريين المعروفين باسم الحشاشين. فقد ظهر النزاريون ببلاد الشام قبيل الحروب الصليبية، أي في وقت متأخر نسبياً، مقارنة مع الشيعة الإمامية الذين كانوا جزءاً من النسيج الاجتماعي الشامي منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وكان ظهورهم ثمرة من ثمار الانشقاق الذي عصف بالحركة الإسماعيلية عقب وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر عام (٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م). وحينما كان البابا أوربان الثاني يستعد لإلقاء خطابه الذي دشن فيه الحملات الصليبية كان ولي العهد الفاطمي أبو منصور نزار (٤٣٧ ـ ٤٨٨هـ/ ١٠٤٥ ـ ١٠٩٥م) يتمرد على أخيه أبي القاسم أحمد (٤٦٨ ـ ٤٩٥هـ/ ١٠٧٤ ـ ١١٠١م) الذي عينه قائدُ الجيش خليفة بعد وفاة المستنصر، ولقبه بالمستعلي، وأزاح نزاراً من ولاية العهد.

وقد تشبث نزار بشرعيته السياسية، متمسكاً بحقه بولاية العهد، وأعلن نفسه الخليفة الشرعي الوحيد للدولة، ثم هرب إلى الإسكندرية بحثاً عن قاعدة اجتماعية تُسند حجته. لكن قوات المستعلي ظفرت بنزار في

---

(٢٥٤) جعفر المهاجر، حسام الدين بشارة أمير جبل عامل (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥)، ١٦ـ١٧.

الإسكندرية، وجلبته إلى القاهرة حيث قُتل بضعة أشهر بعد إلقاء البابا أوربان الثاني خطابه التحريضي ببلدة كليرمون الفرنسية.[٢٥٥] وكانت نهاية نزار بداية حركة الشيعة النزارية التي هربت من الاضطهاد بمصر ولجأت إلى بلاد الشام، بينما احتفظ جل الإسماعيليين الآخرين بولائهم لأخيه المستعلي. وبدأ منذئذٍ انشطار الطائفة الإسماعيلية إلى حركتين: مستعلية ونزارية. أما المستعلية فقد استمرت في حكم مصر إلى نهاية الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي عام (٥٦٤هـ/ ١١٦٩). وأما النزارية - التي اشتهرت فيما بعد باسم الحشيشية - فقد سلكت سبيلاً راديكالياً دموياً، وسنبسط القول في ذلك في الفصل الثالث.

وقد نشبت حرب أيديولوجية بين فرعَي الحركة الإسماعيلية شبيهة بتلك التي دارت رحاها بين العباسيين والفاطميين. ففي عام (٥١٨هـ/ ١١٢٤م) نشر الخليفة الفاطمي في القاهرة «محضراً» يطعن في شرعية نزار وخلفائه من بعده، وهو شبيه بالمحضر الذي نشره العباسيون من قبل، وأثاروا فيه الريبة حول انتساب الفاطميين للبيت النبوي، وطعنوا في شرعيتهم السياسية.

وكان ممن شهدوا انشطار الحركة الإسماعيلية في مصر رجل اسمه حسن الصباح، سيكون له شأن في تاريخ حركة النزاريين الحشاشين فيما بعد. وهو واعظ شيعي من مدينة قمّ، زار مصر عام (٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م) للاطلاع على مبادئ التشيع الإسماعيلي من الدعاة الفاطميين. قال ابن الطقطقي عن حسن الصبّاح:

«وهو رجل أصله من مرو، وسافر إلى مصر وأخذ من دعاة آل أبي طالب بها المذاهب، وكان رجلاً ذا دهاء وصاحب حيل، ثم إنه رجع من مصر إلى خراسان وصار داعياً لآل أبي طالب، وتوصل بأنواع التوصُّلات حتى ملك قلعة من بلاد الديلم... فلما ملكها قوِيَ أمره واستغوى طوائف من الناس، وفشا مذهب الباطنية ونما، واعتقده خلق من الأكابر في باطن الأمر.»[٢٥٦]

---

(٢٥٥) للتوسع في جذور انشطار الحركة الإسماعيلية وبواكيره الأولى، راجع:
Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement," *Studia Islamica* 123 - 139: (1993) 77.

(٢٥٦) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت: دار القلم العربي، ١٩٩٧)، ٢٨٨.

وهكذا عاد حسن الصبّاح إلى بلاد فارس من رحلته المصرية مصمماً على بعث الحركة الإسماعيلية بروح جديدة، فبدأ في بث دعوته هناك حتى اكتسب عدداً معتبراً من الأتباع، ثم استولى على قلعة آلموت عام (٤٨٣هـ/١٠٩٠م) واتخذها مستقراً لحركته. ومنذئذٍ أصبح حسن الصباح سيد طائفة الحشاشين، وأصبحت قلعة آلموت غرفة العمليات لنشاط تلك الطائفة ومغامراتها الدموية في بلاد فارس والعراق والشام ومصر.

وكان ممن تلقوا تعاليم الحشاشين في قلعة آلموت رشيد الدين سنان (ت. ٥٨٩هـ/١١٩٣م) الذي اشتهر بلقب شيخ الجبل، وقاد حركة الحشاشين في بلاد الشام لثلاثة عقود. كان شيخ الجبل قائداً كارزمياً، وداهية مراوغاً، وشاعراً بليغاً، وسفّاحاً لا يرحم. وقد قدّم الصفدي صورة معبرة عن شخصية رشيد الدين سنان، فقال:

«كان رجلاً عظيماً، خفيَّ الكيد، بعيد الهمة، عظيم المَخاريق، ذا قدرة على الإغواء، وخديعة القلوب والعقول، وكتمان السر، واستخدام الطَّغام والغفَلة. خدم رؤساء الإسماعيلية بآلموت، وراضَ نفسه، وقرأ كثيراً من كتب الفلاسفة والجدل والمغالط، مثل رسائل إخوان الصفاء، وما شاكلها من الفلسفة الإقناعية المشوقة غير المبرهنة، وبنى بالشام حصوناً لهذه الطائفة، بعضُها مستجَدٌّ، وبعضها كان قديماً، احتال في تحصيلها وتحصينها وتوعير مسالكها. ودام له الأمر بالشام نيِّفاً وثلاثين سنة.»[٢٥٧]

وقد كسب الحشاشون الشاميون أمير حلب التركي رضوان بن تُتُش - كما أشرنا إليه من قبلُ - فأصبح حامي طائفتهم ودعوتهم. ويكاد يتفق المؤرخون السُّنَّة على ميول رضوان إلى الطائفة النزارية، فابن العديم يقول: «وضعُف أمر رضوان، واستمال الباطنية، وظهر مذهبُهم بحلب، وشايعهم رضوان، واتخذوا دار دعوة بحلب، وكاتبه ملوك الإسلام في أمرهم فلم يلتفت، ولم يرجع عنهم، ودام على مشايعتهم.»[٢٥٨] ويقول عن شيخ النزارية الحكيم المنجم إنه: «استمال رضوان إلى الباطنية جداً، وظهر

(٢٥٧) ابن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ١٥/ ٢٨٢.
(٢٥٨) ابن العديم، **بغية الطلب**، ٣/ ٤٩٧.

مذهبهم في حلب، وشايعهم رضوان، وحفظ جانبهم، وصار لهم بحلب الجاه العظيم، والقدرة الزائدة. وصارت لهم دار الدعوة بحلب في أيامه، وكاتبه الملوك في أمرهم، فلم يلتفت ولم يرجع عنهم»(٢٥٩) وقد لاحظ ابن عساكر على رضوان أنه «ظهر منه الميل إلى الباطنية واستعان بهم بحلب.»(٢٦٠) كما انتقده ابن خلدون بأنه «كان يستعين بالباطنية في أموره ويداخلهم.»(٢٦١)

ويبقى من غير الواضح ما إن كان حِلْف رضوان مع هذه الطائفة مبعثه الاقتناع الاعتقادي أم مجرد المنفعة السياسية. فرضوان معروف بالانتهازية السياسية والتحلل من أي التزامات اعتقادية أو أخلاقية حتى فقد احترام رعيته. قال ابن العديم: «وساء تدبير الملِك رضوان، فأطلق العوام ألسنتهم بالسب له وتعييبه.»(٢٦٢) وفي عام (٤٩٠هـ/١٠٩٧م) نقل رضوان ولاءه السياسي من العباسيين إلى الفاطميين، طمعاً في الحصول على مال من الفاطميين، ثم تراجع عن تلك المغامرة بعد شهر واحد فقط.(٢٦٣) لكن الواضح أن عهد رضوان مكّن للدعوة النزارية، فتوسعت عمقاً وامتداداً في حلب، وفي بلاد الشام كلها، فأصبحت للحشاشين صولة وجولة، كما لاحظ ابن خلدون فقال: «كانت الباطنية كثيراً في حلب في أيام رضوان.»(٢٦٤)

وقد اتخذ رضوان من أخيه دقاق أمير دمشق عدوه اللدود طيلة حياته، كما قتل رضوان أخويه الشابين أبا طالب وبهرام، اتقاءً لوجود من ينافسه على الكرسي.(٢٦٥) وقد نحا نحوَه ابنُه الذي خلفه في حكم حلب، فبدأ حكمه بقتل أخويه ملكشاه وميريجا، مما يدل على عمق الأنانية السياسية في النخب المسلمة آنذاك. قال ابن العديم: «ومن العجب العجيب الذي فيه عبرة لكل أريب أن رضوان لما ملَك حلب قتل أخوين كانا له... فلما ولِيَ

---

(٢٥٩) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٤٦.

(٢٦٠) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ١٨/ ١٥٣.

(٢٦١) **تاريخ ابن خلدون**، ٥/ ١٧٧.

(٢٦٢) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٥٤.

(٢٦٣) *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "Riḍwān."

(٢٦٤) **تاريخ ابن خلدون**، ٥/ ١٧٧.

(٢٦٥) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ١٨/ ١٥٣.

[ابنه] الب ارسلان قتل أخويه ابنيْ رضوان.»[266]

تلكم كانت معالم الخريطة الطائفية عشية الحروب الصليبية: عراقٌ منشطر بين السُّنَّة والشيعة مع صعود سياسي للتسنن على أكتاف السلاجقة الأتراك، وإمبراطوريةٌ شيعية فاطمية محتضرة في مصر عجزت عن التوغل المذهبي في الجماهير السنية الخاضعة لسلطتها السياسية، وغالبيةٌ شيعية في بلاد الشام يحكمها أمراء سنة في أغلب الحواضر الشامية، وشقاق مزمنٌ داخل التسنّن بين الأشاعرة والحنابلة، وداخل التشيع بين الإمامية والإسماعيلية، وصراع مرير على بلاد الشام بين العباسيين العراقيين والفاطميين المصريين. وفي الفصليْن التاليين بسطٌ لتحولات السنة والشيعة وعلاقاتِهما المتموجة في السياق الجديد الذي نشأ عن الاجتياح الصليبي.

---

(266) ابن العديم، بغية الطلب، ٤/١٩٨٧.

الفصل الثالث

اكتشاف وحدة المصائر: السُّنَّة والشيعة الإمامية في مواجهة الفرنجة

من الفرضيات الأساسية التي انبنت عليها هذه الدراسة هي أن المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية كانت سُنيَّة في جوهرها. وهي فرضية يدل الاستقراء التاريخي على صحتها. لكن هذا لا يعني أنها كانت ظاهرة سُنية محضة كما هو شائع في الجدل الطائفي اليوم. والقول بتمحض سُنيتها مبني على انطباع آخر شائع في الكتابات الإسلامية اليوم، وهو أن المقاومة الإسلامية لم تبدأ إلا بعد نصف قرن من بدء الحملات الصليبية، خصوصاً مع عماد الدين زنكي (ح. ٥٢١ ـ ٥٤١هـ/ ١١٢٧ ـ ١١٤٦م) واسترداده للرها من أيدي الفرنجة عام (٥٣٩هـ/ ١١٤٤م). لكن هذه الرؤية التعميمية لا تأخذ الجهاد المبكر ضد الصليبيين في الاعتبار، وهي لا تراعي الفروق بين المدارس الشيعية وأدوارها المختلفة على مدى قرنين من الحملات الصليبية والجهاد المقاوم لها.

ونحن نشرح في هذا الفصل كيف أن الحملات الصليبية التي زادت الفجوة بين السنة والشيعة في البداية، جعلت السنة والشيعة الإمامية تحديداً يدركون ما يجمعهم في النهاية، ودفعتهم إلى التوحد سياسياً وعسكرياً، وإلى القتال في خندق واحد كأبناء أمة واحدة، لا كأتباع مذاهب وطوائف مختلفة. لقد كان للعامل الصليبي أثره المزدوج توحيداً وتفرقة. ويتناول هذا الفصل تقارب السنّة والشيعة الإمامية بسبب التحدي الصليبي، بينما يقدم الفصل التالي العلاقة بين السنة وفرعيْ الشيعة الإسماعيلية (الفاطمي والنزاري) خلال الحقبة الصليبية.

إن إسهام الشيعة الإمامية في حلب وطرابلس مع إخوتهم السنّة في

مقاومة الحملات الصليبية - هجوماً ودفاعاً - يجسد روح الوحدة بين الطائفتين آنذاك. وهذا أمر يتجاهله المنخرطون في الجدل الطائفي من الجانبين اليوم. وقد كان من أسباب هذه الوحدة بين السنة والإمامية في وجه الفرنجة آنذاك ثلاثة أمور:

أولها سبب اعتقاديٌّ، فرواد الإحياء السُنّي، من أمثال الوزير نظام الملك والعلامة أبي حامد الغزالي، كانوا يرون في الإمامية صيغة من التشيع يمكن التعايش معها، اعتقادياً وسياسياً. ورغم الفتن المتصلة بين الإمامية والحنابلة في بغداد آنذاك، فإن غالبية أهل السّنّة ظلوا يعتبرون التشيع الإمامي أفضل وأقرب إلى روح الإسلام من التشيع الإسماعيلي. وهذا أمر كان يصدق يومذاك على بلاد الشام أكثر مما كان يصدق على العراق، لأن المدرسة الأشعرية ذات الطبيعة التركيبية كانت سائدة في بلاد الشام خلال المراحل الأولى من الحملات الصليبية، بخلاف العراق الذي كانت تسود في أوساطه السّنية نظرة حنبلية تبسيطية ومعادية للشيعة جملة وتفصيلاً. وكان هذا الواقع الفكري مما سهّل بناء أرضية مشتركة بين السنة والإمامية في مواجهة الفرنج ببلاد الشام، خصوصاً في حالتيْ طرابلس وحلب.

أما السبب **الثاني** للتعاضد السُنّي الإمامي في وجه الصليبيين فهو سبب سياسي، وهو طغيان نزعة الانتظار والسلبية السياسية آنذاك على التشيع الإمامي، بخلاف التشيع الإسماعيلي. فمنذ نهاية الدولة البويهية في بغداد عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) لم يتحوّل الشيعة الإمامية إلى تحدٍ سياسي جدي للسُنّة. وفي بلاد الشام لم يوجد هذا التحدي السياسي قط منذ صدر الإسلام إلى عصر الحروب الصليبية. أما الإمارات الإمامية الصغيرة في بعض حواضر الشام مثل حلب وطرابلس فقد كانت تلفيقية في المعتقد، وضعيفة في السياسة. ويمكن إرجاع الضعف السياسي في التشيع الإمامي آنذاك - جزئياً على الأق - إلى عقيدة انتظار الإمام المهدي التي هيمنت على الفكر الإمامي منذ ختام القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ويحتاج هذا الأمر إلى شيء من الإفاضة والشرح.

لقد عبّر التشيع عن نفسه تعبيراً سياسياً منذ البداية بلغتيْن: لغة المهادنة والانتظار، ولغة الرفض والثورة. وأصبح الرمز التأسيسي للتوجّه الأول هو

الحسن بن علي ﷺ، الذي رجَّح وحدة الأمة على شرعية السلطة، وتنازل لمؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان عن القيادة، حقناً لدماء الأمة، وحرصاً على وحدتها. وكان هذا المنزع بداية تأسيسية لمدرسة فكرية وسياسية تبناها أغلب الشيعة الإمامية قبل العصر الحديث، وعبّروا عنها بفكرة التقيَّة.

أما التوجه الثاني فأصبح رمزَه شقيقُ الحسن، الحسين بن علي ﷺ، وهو منزع ثوري رافض لشرعية المُلْك، أو التصالح مع الظلم السياسي. فبينما ساد لدى الحسن - وفي الفقه السياسي الكلاسيكي من بعده - الخوف من الفتنة والتخويف منها، فإن الحسين بن علي كان يرى الاستبداد والظلم السياسي هو الفتنة ذاتها. وقد عبر الحسين عن ذلك في رسالة إلى معاوية بن أبي سفيان قال فيها: «وما أظن لي عند الله عذراً في ترك جهادك، ولا أعلم فتنة أعظم من ولايتك أمر هذه الأمة.»[٢٦٧] وقد ثار الحسين ضدّ يزيد بن معاوية فقتله جيش يزيد مع العديد من أفراد أسرته النبوية وأنصاره في فاجعة كربلاء، فتحوَّل الحسين في الفكر الشيعي إلى رمز الثورة على الظلم السياسي منذ ذلك التاريخ إلى الزمن الحاضر، وتحوّلت فاجعة قتله وأهلِ بيته في الذاكرة الشيعية إلى أهم حدث تأسيسي في تاريخ الإسلام تقريباً.

وهذا النهج الثوري الرافض للأمر الواقع هو الذي انتهجته الشيعة الإسماعيلية في العصر الوسيط، رغم أنهم أحلوا نظاماً ملكياً محل آخر، ولم يقدموا بديلاً أخلاقياً للدول التي ثاروا عليها، كما كان يسعى إلى ذلك الحسين بن علي وغيره من ثوار القرن الأول الهجري/السابع الميلادي. وإنما قصدنا أن الإسماعيليين لم يكونوا سلبيين سياسياً، أما الشيعة الإمامية فكانوا سلبيين سياسياً بشكل عام - باستثناء الحقبة البويهية - ولم يتبلور لديهم مشروع سياسي بديل للواقع السياسي السُنّي إلا مع ظهور الدولة الصفوية عام (٩٠٧هـ/١٥٠١م).

فالمنهج الحَسَني المهادن هو الذي غلب على التشيع الإمامي في أغلب

(٢٦٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٤/٢٠٦.

مراحل تاريخه، كما لاحظ دنيس ماكيون: «لقد تعايشت الحركية السياسية والمهادنة السياسية بتوتر داخل التشيع» لكن «ما غلب على التشيع [الإمامي] الاثني عشري هو المهادنة التي قبلت بحكم الأمويين والعباسيين، وليس المنحى الحسيني المحض.»[(٢٦٨)] على أن هذه المهادنة لم تسْعَ قط إلى إضفاء الشرعية على السلطة، وإنما كانت نوعاً من التعايش معها بضغط الضرورة ودافع المحافظة على الذات، مع انتظار رجوع الإمام الغائب الذي يُتوقع منه أن يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً.

وهكذا سادت المهادنة السياسية في التشيع الإمامي، وظلت خاصية من خصائصه طيلة تاريخه باستثناءات قليلة. أهمها قيام الدولة الصفوية عام (٩٠٧هـ/ ١٥٠١م) على يد أسرة شيعة إمامية من أصول تركية أذربيجانية، والإسهام الكبير لفقهاء إيران فيما عرف بالثورة الدستورية خلال عامي (١٣٢٣ ـ ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧م)، وأخيراً الثورة الإيرانية عام (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) بقيادة آية الله الخميني. وقد وفر الخميني للحركية السياسية الإمامية التسويغ الفكري والفقهي الذي كانت تحتاجه، وذلك بإحيائه نظرية ولاية الفقيه بعد أن طمرها غبار القرون.[(٢٦٩)]

إن هذه الازدواجية بين المهادنة والثورة في التشيّع الإمامي من الظواهر المهمة المعينة على فهم العلاقات السُّنّية الشيعية خلال الحقبة الصليبية. فقد سهُل التعايش والتعاون بين السُنّة والإمامية في وجه الحملات الصليبية لأن التشيع الإمامي في بلاد الشام لم يكن قط منافساً سياسياً جدّياً للخلافة العباسية، أو للأمراء الأتراك السُّنَّة في بلاد الشام. وكانت الإمارات الشيعية الصغيرة التي تأسست في الشام متسامحة مع السُّنَّة إلى حد كبير، بينما كان التشيع الإسماعيلي يومها تحدّياً سياسياً قوياً للتسنّن، وبديلاً للخلافة العباسية مجاهراً بالسعي لهدمها ووراثتها.

أما السبب **الثالث** والأخير للتعاضد السُنّي الإمامي في وجه الفرنجة فهو

---

(٢٦٨) Denis McEoin, "Aspects of Militancy and Quietism in Imâmî Shî'ism," *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 11 no. 1 (1984): 18.

(٢٦٩) انظر عرضاً وافياً ووجيزاً لنظرية الخميني عند:

Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of New Iran* (London, I. B. Tauris, 2000), 105-124.

سبب عملي، إذ كان من الأفضل لإمامية بلاد الشام أن يستمدوا الدعم ويطلبوا الحماية من الدولة السلجوقية السُنّية الصاعدة، لا من الدولة الفاطمية الآفلة، التي كانت تعيش يومذاك انحداراً للقوة في أرض مصر، وانحساراً للنفوذ في بلاد الشام. ثم إن المراكز الحضرية التي يحكمها السُنّة كانت أقرب إلى مراكز التشيع الإمامي في الشام. فطرابلس أقرب جغرافياً إلى دمشق منها إلى القاهرة، وحلب قريبة نسبياً من الموصل وهي مركز ثقل القوة السُنَية، والمنبع الذي لا ينضب بالمدد البشري من الجيوش السُنّية التركية والكردية.

لقد تجسّدت الوحدة السُنّية الإمامية في طرابلس أثناء حصارها. لكنها لم تخل من شوائب في البداية، خصوصاً في مرحلة الذعر الذي سبّبته الحملة الصليبية الأولى. وقد بدأ أول احتكاك بين الفرنجة وبين قادة طرابلس أثناء زحف الفرنج إلى القدس بعد أن استولوا على أنطاكية ودمروا معرّة النعمان. وما حدث حينها يكشف عمق الشقاق بين مسلمي الشام إذ ذاك، كما يعكس قوة الصدمة التي خلّفها انتصار الصليبيين في أنطاكية على المزاج الإسلامي. فقد حاول أمراء بني عمار الإماميون في طرابلس قبل الحروب الصليبية أن يحافظوا على شيء من التوازن يحفظ لهم إمارتهم بين فاطميّي مصر وسلاجقة الشام والعراق. وأصبح هذا التوازن مبدأ ثابتاً في سياستهم الخارجية. لكنهم كانوا في وقت الشدة يقتربون أكثر من سنة دمشق وبغداد على حساب علاقتهم بالدولة الفاطمية التي كانت إمارتهم في الأصل تدين لها بالولاء.

وقد بدأت محنة طرابلس مع الصليبيين مبكرة، حتى قبل غزوهم للقدس. فحينما دخلت جيوش الصليبيين أراضي إمارة طرابلس زاحفة إلى القدس اتبع أميرها ابن عمار خُطى الأمراء الصغار في الساحل الشامي الذين امتلأت قلوبهم ذعراً، وغلبت عليهم الأنانية السياسية، فأرسل سفراء إلى الصليبيين يعرض عليهم توفير الزاد والأدلّاء مقابل احترامهم لسلطته وسلامة أرضه. وقد ذكر المؤرّخ الفرنجي وليم الصوري أن من بين الأدلاء الذين قادوا الجيوش الصليبية إلى القدس «أفرادٌ من أسرة أمير طرابلس.»[٢٧٠]

---

(٢٧٠) William of Tyre, *History of Deeds*, 330.

وقد ثار خلاف بين قادة الفرنج الذين يريدون استمرار الزحف إلى القدس دون تأجيل، والذين يريدون السيطرة على حواضر الساحل الشامي قبل ذلك، ومن أهم هذه الحواضر طرابلس. وكان من بين القادة الفرنجة الذين تبنّوا الخيار الأخير ريمون دي سان جيل (٤٣٣ ـ ٤٩٨هـ/ ١٠٤٢ ـ ١١٠٥م) المعروف في كتب التاريخ الإسلامي باسم «صنجيل». وقد حاصر ريمون بلدة عرقة، وهي إحدى بلدات إمارة طرابلس الخاضعة لبني عمار. وكان ابن عمار مستعداً لشراء سلامة إمارته من الفرنج بأي ثمن، «فعرض مبلغاً هائلاً من المال إغراء للمسيحيين [الفرنج] برفع الحصار [عن عرقة] وسحب جيوشهم من أرض إمارته.»[٢٧١]

ثم أدرك ابن عمّار الخلافات بين قادة الفرنج حول هذا الموضوع، فسحب عرضه. وقد ذكر وليم الصوري أن «أمير تولوز [ريمون] حاول الاستيلاء على عرقة شهرين كاملين، لكنه لم ينجز شيئاً في هذا السبيل.»[٢٧٢] فاضطر ريمون لرفع الحصار عنها بسبب هذا الصمود، ونزولاً عند إلحاح قادة الفرنجة الآخرين المتعجلين الوصول إلى القدس. وعلى طريقه بين عرقة والقدس حاول ريمون أيضاً الاستيلاء على مدينة طرابلس، لكن ابن عمار أقنعه برفع الحصار عنها، مقابل فدية مالية ضخمة، وكمية وافرة من الزاد، وأدلّاء يقودون جيشه إلى القدس.

ويظهر من رواية وليم الصوري للأحداث أن تعاون ابن عمار مع الفرنج كان دافعه الأساس هو الخوف من بطشهم، إذ يقول وليم إن ابن عمار أظهر في أول لقاء له مع الفرنج استعلاء ومقاومة، وحاول التعامل مع قادتهم «بندّية» ـ حسب تعبير وليم ـ لكنه أدرك أن ميزان القوى لا يسعفه في ذلك المنحى، فقرر شراء سلامة إمارته بفدية باهظة، وهدايا، وأدلاء.[٢٧٣]

أما ريمون فكانت له دوافعه الشخصية الخاصة، فهو الوحيد من بين القادة الأربعة الذين تزعموا الحملة الصليبية الأولى الذي لم يكسب أي مكسب سياسي من تلك الحملة. فأنطاكية التي كانت أولى الحواضر

---

(٢٧١) William of Tyre, *History of Deeds*, 328.

(٢٧٢) William of Tyre, *History of Deeds*, 328.

(٢٧٣) William of Tyre, *History of Deeds*, 329-330.

الإسلامية سقوطاً بيد الفرنجة أخذها خصمه بوهيموند، وإمارة الرها أخذها بالدوينْ، ومملكة القدس أخذها غادفري، أخو بالدوين. وحينما تحققت نتائج الحملة الصليبية الأولى، وسقطت القدس بيد الفرنج، جدد ريمون أحلامه السابقة بالاستيلاء على إمارة طرابلس، لتكون إمارته ونصيبه من غنائم الحملة، فبدأ حصار طرابلس من جديد. ولكن قبل بسط القول في شأن الحصار الذي كان أطول حصار في تاريخ الحروب الصليبية ـ وربما في التاريخ الإسلامي كله ـ تحسن الإشارة إلى مسعى آخر من مساعي ابن عمار الخطيرة لمد يد العون للفرنجة بعد سقوط القدس بعام.

فحينما مات غادفري، أول ملك فرنجي للقدس، في يوليو عام ٤٩٣هـ/ ١١٠٠م، تحرك أخوه بالدوينْ أمير إمارة الرها الصليبية (الذي أصبح فيما بعد بالدوين الأول ملك بيت المقدس) من الرها إلى القدس ليرث أخاه في عرش بيت المقدس. وكانت الرحلة بين المدينتين خطرة للغاية، وهي تعكس المزاج المغامر الذي عُرف به بالدوين، لأن طريقها يشق البلاد التي يسيطر عليها المسلمون. وذكر وليم الصوري أن بالدوين «جمع قوة حماية من مائتيْ فارس وثمانمائة راجل» ليصحبوه في رحلته الخطرة، وأن «كثيرين تعجبوا من عزمه على تلك الرحلة الطويلة في أرض العدو، التي تصحبه فيها قوة حماية صغيرة.»(٢٧٤)

وكانت العلاقات يومها بين مملكة بيت المقدس الصليبية وإمارة دمشق بقيادة دقاق بن تُتُش في أسوأ أوقاتها، بسبب الهجمات الفرنجية المتواترة على مرتفعات الجولان التابعة لدقاق، بل على ضواحي دمشق في بعض الأحايين. ففكر دقاق في أن يستغل الفرصة السانحة التي وفرتها لحظة انتقال السلطة في مملكة بيت المقدس الصليبية، وقرر أن يأخذ بثأره من خلال قتل أو أسْر بالدوين أثناء عبوره البلاد الشامية من الرها إلى القدس، وربما أغرى دُقاقاً أنه حصل على معلومات عن القوة القليلة التي تصاحب بالدوين فاعتبره هدفاً سهلاً. وكان ذلك مشروعاً طموحاً حقاً من جهة دقاق، ولو أنه نجح فيه لكان حَرَم مملكة بيت المقدس والمشروع الصليبي كله من قائد جريء ومتمرس ترك بصمته فيما بعد على مسار الأحداث. فقد برهن بالدوينْ الأول

(٢٧٤) William of Tyre, *History of Deeds*, 421.

من خلال حكمه الطويل أنه المؤسس الفعلي لمملكة بيت المقدس، وأنه أحد أبرع المقاتلين في الحقبة الصليبية. وقد لاحظ ستيف رنسيمان بحق أن «اللاتين [الفرنج] لم يكونوا ليظفروا بقائد لهم أكثر براعة من بالدوين الأول خلال حروبهم المبكرة ضد المسلمين.»(٢٧٥) فهو باني مملكة القدس الصليبية، وموطّد أركانها، وهو من وحّد الدويلات الصليبية الأربع، وجعل منها قوة ضاربة عصيّة على الاقتلاع.

وفي هذه اللحظة الحرجة من تاريخ المشروع الفرنجي التي قرر فيها دقاق اعتراض طريق بالدوين والقضاء عليه، تدخل أمير طرابلس ابن عمار لإنقاذه، مدفوعاً بأنانية سياسية لا مثيل لها، وهو لا يدرك الآثار العظيمة لما يفعله. ولم يتوقف ابن عمار هذه المرة عند توفير القوة الفرنجية التي يقودها بالدوين بالضيافة السخية والزاد الوفير، بل تطوع لها بسِرٍّ عسكري خطير، كان أهمَّ يومها من كل ضيافة أو زاد. وقد كشف المؤرخ الفرنجي فولشر الشارتري الذي صحب بالدوين في رحلته من الرها إلى القدس عن هذا السر فقال:

«وفي هذه المرة أرسل ملك طرابلس لخيمة الأمير بالدوين الخبز والنبيذ والعسل البري وقصب السكر. وأخبر بالدوين أن دقاقاً ملِك دمشق، وجناح الدولة ملك حلب، قد كمنا لنا في أعداد وافرة من الترك والمسلمين والعرب، وقد تجمعوا على جنبات الطريق التي يعلمون أننا سنسلكها. ورغم أننا لم نصدق تماماً هذا الإنذار منه في البداية، إلا أننا عرفنا فيما بعد أنه كان صادقاً.»(٢٧٦)

ورغم أن أياً من المصادر العربية لم يذكر إفشاء ابن عمار لهذا السر، فإن مجمل القصة يبدو مقنعاً، ومنسجماً مع منطق الأحداث، فقد تعاون ابن عمار مع الفرنج قبل ذلك بعام واحد خلال زحفهم الأول على القدس، ولا شيء يحول دون تكراره الخطيئة ذاتها بعد عام. ومع ذلك فإن رواية فولشر تشتمل على أخطاء طفيفة في الوقائع. فقد كان جناح الدولة إذ ذاك أمير حمص لا أمير حلب ـ فاختلط اسم المدينتين على المؤرخ الفرنجي كما

---

(٢٧٥) Stevenson, *Crusaders in the East*, 43.

(٢٧٦) Fulcher of Charters, *History of the Expedition*, 138.

يبدو - ولم يكن مما يُستغرب من جناح الدولة أن يتعاضد مع أمير دمشق دقاق ضد الفرنجة. أما أمير حلب رضوان فقد كان بينه وبين أخيه دقاق من العداوات والفجور في الخصومة ما يجعل وقوف أحدهما مع الآخر غير وارد أصلاً، حتى ولو في وجه خطر وجودي كخطر الفرنج.

ولا يمكن تقدير أهمية هذا السر العسكري الذي أفشاه ابن عمار لبالدوينْ إلا بقراءة الوصف الذي وصف به كل من فولشر الشارتري ووليم الصوري الطبيعة الطوبوغرافية للمكان الذي كمنت فيه قوات دمشق وحمص للحامية الفرنجية. فقد كتب فولشر عن المكان، وهو شاهد عيان، ما يلي:

«غيرَ بعيد من بيروت، في حدود الخمسة أميال تقريباً، يوجد ممر شديد الضيق، على الطريق العام المحاذي لساحل البحر. ولم يكن بمقدورنا ولا بمقدور غيرنا تفادي المرور عبر هذا الممر الضيق، لو أن عدوّاً ذا زاد وعتاد قرر أن يسد طريقنا عبره. ولو أن جيشاً من مئة ألف شخص حاول عبور ذلك الممر فلن يستطيع عبوره إذا صمم مائة مقاتل، أو حتى ستون مقاتلاً على منعه من العبور. ولذلك فإن أعداءنا قرروا سد الطريق علينا هناك من كل الجوانب وإبادتنا.»[٢٧٧]

أما وليم الصوري فقد وصف المكان بأنه «ممر خطر للغاية» و«طريق مرعب.»[٢٧٨] ثم أضاف لمسة درامية بالقول: إن قائد القوة الفرنجية بالدوين «كان يمقُت الأودية الضيقة والمحصورة.» وبناء على المعلومات التي أفشاها ابن عمار للفرنجة، استطاع بالدوين التخطيط لضربة مضادة، وتمكين حاميته من عبور ذلك «المكان الذي سبب لهم الكثير من القلق والرعب.»[٢٧٩]

ويبدو أن ابن عمار كان مدفوعاً في سلوكه هذا بدافع الصراع مع جاره الدمشقي الطامح دائماً إلى ضم طرابلس إلى إمارة دمشق، فقد «كانت تربطه بدقاق أمير دمشق أسوأ علاقة يومذاك.»[٢٨٠] ولعل العلاقة بين الاثنين

---

(٢٧٧) Fulcher of Charters, *History of the Expedition* , 138.

(٢٧٨) William of Tyre, *History of Deeds* , 422.

(٢٧٩) William of Tyre, *History of Deeds* , 424.

(٢٨٠) Runciman, *History of the Crusades*, 1:323.

تحسنت بعد هذه الحادثة، حتى إنهما قاتلا الفرنج معاً في إحدى المعارك فيما بعدُ. لكن حادثة الممر قرب بيروت تكشف ظاهرة أعمق وأكثر اطّراداً، وهي الرعب من الفرنج الذي امتلأت به قلوب الأمراء المسلمين الذين كانوا يتقاسمون بلاد الشام حينئذٍ. فالذاكرة الطرية للفجائع التي حاقت بسكان أنطاكية ومعرة النعمان والقدس خلفت رعباً شديداً في قلوب أولئك الأمراء، وزادت من دوافع الأنانية السياسية في تفكيرهم، وعمقت الشرخ والشقاق بينهم. ولم يكن ابن عمار هو الأمير الوحيد من أمراء الساحل الشامي الذي سعى لشراء رضى الفرنج وتجنب سخطهم بخيانة الإمارات الإسلامية المجاورة له. بل سلك كل أمراء الساحل ذلك المسلك المشين، بدافع الخوف، لا بدافع الاقتناع، كما لاحظ فولشر الشارتري.[٢٨١]

على أن تواطؤَ ابن عمار وأنانيته السياسية لم تجلب الأمان والسلام لإمارة طرابلس التي كان يقودها. فقد استأنف القائد الفرنجي ريمون حصاره لطرابلس من جديد عام (٤٩٥هـ/ ١١٠٢م). لكن ابن عمار برهن على مهارة فائقة في سياسة البقاء، وصلابة عجيبة في الدفاع عن مدينته. فلم تقاوم مدينة إسلامية حصار الفرنجة أطول مما قاومته مدينة طرابلس بقيادة ابن عمار، وهو حصار دام «حوالي سبع سنين متواليات» حسب تقدير وليم الصوري،[٢٨٢] وخمس سنين حسب تقدير أمين معلوف وابن الأثير والذهبي.[٢٨٣] وقد خصص أمين معلوف فصلاً من كتابه: «الحروب الصليبية كما رآها العرب» لحصار طرابلس وجعل عنوانه: «أيام طرابلس الألفان»[٢٨٤] Les Deux Mille Jours de Tripoli - إشارة إلى الألفيْ يوم من المحنة والصبر والمقاومة التي عاشتها طرابلس.

ويبدو أن حصار طرابلس الطويل بدَّل المزاج السياسي في جنوب بلاد الشام. فقد أدرك ابن عمار أن سعيه إلى كسب وُدِّ الفرنجة أمرٌ عبثي، كما أدرك الأمراء الآخرون - من خلال صمود طرابلس - أن الوقوف في وجه القوة الفرنجية ليس مستحيلاً. ومن هذه اللحظة بالذات أصبح الوجود

---

(٢٨١) Fulcher of Charters, *History of the Expedition*, 138.

(٢٨٢) William of Tyre, *History of Deeds*, 478.

(٢٨٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٧، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٩/ ٣١١.

(٢٨٤) Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes* (Paris: Édition J'ai lu, 1999), 77-103.

الفرنجي عامل توحيد بين السُّنَّة والشيعة الإمامية في بلاد الشام أكثر من كونه عامل تفريق بينهما. فحينما اضطر ابن عمار إلى طلب المدد من جيرانه المسلمين، لم يطلبه من الفاطميين الذين كانت إمارته تابعة لهم في السابق، وتجمعه معهم العقيدة الشيعية، وإنما طلبه من القادة السُّنَّة في دمشق وحمص أولاً، ثم في بغداد فيما بعد.

لقد بعث ابن عمار رسائل استغاثة إلى دقاق أمير دمشق، وياخز أمير حمص، يطلب منهما المدد، وينصحهما بالتحرك ضد ريمون قبل أن تترسخ قوته في المنطقة. قال ابن الأثير:

«فأرسل فخر الملك بن عمار صاحب طرابلس إلى الأمير ياخز، خليفة جناح الدولة على حمص، فإلى الملك دقاق بن تُتُش، يقول: من الصواب أن يعاجل صنجيل إذ هو في هذه العدة القريبة [العدد القليل من الجنود]، فخرج الأمير ياخز بنفسه، وسيَّر دقاق ألفي مقاتل، وأتتهم الأمداد من طرابلس، فاجتمعوا على باب طرابلس، وصافُّوا صنجيل هناك، فأخرج مائة من عسكره إلى أهل طرابلس، ومائة إلى عسكر دمشق، وخمسين إلى عسكر حمص، وبقي هو في خمسين. فأما عسكر حمص فإنهم انكسروا عند المشاهدة وولوا منهزمين، وتبعهم عسكر دمشق. وأما أهل طرابلس فإنهم قاتلوا المائة الذين قاتلوهم، فلما شاهد ذلك صنجيل حمل في المائتين الباقيتين، فكسروا أهل طرابلس، وقتلوا منهم سبعة آلاف رجل، ونازل صنجيل طرابلس وحصرها، وأتاه أهل الجبل فأعانوه على حصارها وكذلك أهل السواد وأكثرهم نصارى، فقاتل من بها أشد قتال، فقُتل من الفرنج ثلاثمائة، ثم إنه هادنهم على مال وخيل، فرحل عنهم إلى مدينة أنطرسوس، وهي من أعمال طرابلس، فحصرها، وفتحها، وقتَل مَن بها من المسلمين.»[٢٨٥]

ومن الواضح أن في رواية ابن الأثير هنا ارتباكاً وتناقضاً واضطراباً يصعب فهمه، فهي تزعم مقتل سبعة آلاف من الجيش المسلم على أيدي ثلاثمائة مقاتلٍ فرنجي، لكن الأطرف هو حديث ابن الأثير في سياق

---

(٢٨٥) ابن الأثير، الكامل، ٨/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

القصة ذاتها عن مقتل ثلاثمائة مقاتل فرنجي ومجموع عدد جيشهم حسب روايته ثلاثمائة فقط، ومع ذلك بقي الجيش الفرنجي قائماً، وقادراً على الانسحاب إلى طرطوس والاستيلاء عليها. ولا يمكن التغلب على هذا الاضطراب في القصة إلا إذا سلمنا بتعاون نصارى المنطقة بكثافة مع الجيش الفرنجي، وهو ما أشار إليه ابن الأثير عرضاً، حين قال عن صنجيل: «وأتاه أهل الجبل فأعانوه على حصارها، وكذلك أهل السواد وأكثرهم نصارى». فنصارى لبنان من أهل الجبل والسواد هم من رجحوا كفة الفرنجة في تلك المعركة.

ومن منظور العلاقات السنّية الشيعية التي تهمنا هنا، يدل سياق هذه الأحداث ـ بعض تنقيتها من شوائب الاضطراب ـ على أمر مهم، وهو تعاون عدد من أمراء الشام السُّنَّة والشيعة لأول مرة ضد الفرنجة، رغم أن جيوش أولئك الأمراء كانت ضعيفة الإعداد، وغير مهيأة للجهاد. وهذه بداية الانتقال من الأنانية السياسية والتمزق الذي صحب الحملة الصليبية الأولى، إلى مرحلة التوحد والإحساس بالمصير المشترك.

ثم أعاد ريمون الكَرَّة بعد عامين، فحاصر طرابلس بدعم من أسطول قادم من مدينة جنوا الإيطالية، وفشل الحصار أيضاً لصلابة أهلها، ومتانة أسوارها. وكان ذلك مكسباً مهماً لابن عمار. فنزح ريمون بقواته إلى بلدة جُبَيْل جنوب طرابلس واستولى عليها. قال ابن الأثير:

«وصلت مراكب من بلاد الفرنج إلى مدينة اللاذقية، وفيها التجار والأجناد والحُجَّاج وغير ذلك، واستعان بهم صنجيل الفرنجي على حصار طرابلس، فحصروها معه براً وبحراً، وضايقوها وقاتلوها أياماً، فلم يروا فيها مطمعاً، فرحلوا عنها إلى مدينة جبيل فحصروها، وقاتلوا عليها قتالاً شديداً، فلما رأى أهلها عجزهم عن الفرنج أخذوا أماناً، وسلموا البلد إليهم، فلم تَفِ الفرنج لهم بالأمان، وأخذوا أموالهم، واستنقذوها بالعقوبات وأنواع العذاب.»(٢٨٦)

ولا بد أن طرابلس بدت لريمون ثمرة يانعة للقطاف، بعد استيلائه على

---

(٢٨٦) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٤٩٥.

طرطوس شمالَها، وجبيل جنوبَها. فاستأنف حصارها من جديد بتصميم أقوى وتخطيط أدقّ ونفَس أطْولَ، فبنى قلعة حصينة على مرتفع يطل على طرابلس، ويمكن من خلالها مراقبة كل داخل إليها أو خارج منها. ووفر الإمبراطور البيزنطي ـ الذي كانت تربط ريمون به علاقات وثيقة ـ المال والخبرة المعمارية لبناء القلعة، حسبما أوردته ابنة الإمبراطور، آنّا كومنينا، في كتابها. (٢٨٧) وسمَّى ريمون قلعته اسماً دينياً، هو «جبل الحجَّاج» Mons Peregrinus لكن المؤرخين العرب اكتفوا بتسميتها «قلعة صنجيل» إشارة إلى لقب بانيها ريمون دي سانْ جيلْ. ولا تزال هذه القلعة من المعالم التاريخية بمدينة طرابلس اللبنانية اليوم.

لقد منحت القلعة ريمون ميزة استراتيجية استثنائية على خصومه المسلمين الذين كان يحاصرهم. وعن ذلك كتب المؤرخ الفرنجي وليم الصوري أنه «بعد اتخاذها [أي القلعة] قاعدة له استطاع ريموند أن يضايق أهل طرابلس كل يوم تقريباً، وبسبب هذه المضايقة الدائمة اضطر سكان الإمارة كلها، بمن فيهم المقيمون داخل أسوار المدينة ذاتها، إلى دفع جزية سنوية له، وإلى طاعته في كل الأمور، وكأنما أصبح حاكم المدينة دون منازع.»(٢٨٨)

وحينما اشتد الكرب بابن عمَّار استنجد بقائد سُنّي آخر هو الأمير التركي سقمان القطبي، صاحب قلعة كيفا. وبما أن سقمان كان أمير بيت المقدس الذي أزاحه الفاطميون من إمارته، فقد كان هذا الموقف من ابن عمار دليلاً قوياً على سوء علاقته السياسية بالفاطميين، واقترابه من القوى السّنّية أكثر فأكثر. لكن سقمان توفي وهو في طريقه لنجدة طرابلس، فحمل جندُه جثمانه، وعادوا به إلى القلعة. قال ابن الأثير:

«كان فخر الملك بن عمار، صاحب طرابلس، قد كاتب سقمان يستدعيه إلى نصرته على الفرنج، وبذل له المعونة بالمال والرجال... كان مرضه الذي مات فيه الخوانيق يعتريه دائماً، فأشار عليه أصحابه بالعوْد إلى حصن كيفا فامتنع، وقال: بل أسيرُ، فإن عُوفيت تمَّمتُ ما عزمتُ

---

(٢٨٧) Anna Comnena, *The Alexiad*, 204.

(٢٨٨) William of Tyre, *History of Deeds*, 454.

عليه، ولا يراني الله تثاقلتُ عن قتال الكفار خوفاً من الموت، وإن أدركني أجَلي كنتُ شهيداً سائراً في جهاد. فساروا، فاعتُقل لسانُه يومين، ومات في صفَر، وبقي ابنه إبراهيم في أصحابه، وجُعل في تابوت وحُمل إلى الحصن، وكان حازماً داهياً، ذا رأي.»[٢٨٩]

وكانت وفاة سقمان خسارة كبرى لأهل طرابلس رغم جلَد أميرهم ابن عمّار وصبره ودهائه. قال ابن الأثير: «لم تزل الحرب بين أهل طرابلس والفرنج خمس سنين إلى هذا الوقت، فعُدمت الأقوات به، وخاف أهله على نفوسهم وأولادهم وحرمهم، فجلا الفقراء، وافتقر الأغنياء، وظهر من ابن عمار صبر عظيم، وشجاعة، ورأي سديد. ومما أضر بالمسلمين فيها أن صاحبها استنجد سقمان بن أرتق فجمع العساكر وسار إليه، فمات في الطريق، على ما ذكرناه، وإذا أراد الله أمراً هيأ أسبابه.»[٢٩٠]

بيد أن ابن عمار لم يُبد أي ضعف أو تضعضع. فرغم أن ريمون يراقب طرابلس من مكان مرتفع، فقد باغته ابن عمار عام (٤٩٨هـ/ ١١٠٤م) بكتيبة من المسلمين قادها بنفسه، واقتحم بها القلعة في عملية جريئة. قال ابن القلانسي: «وفي هذه السنة ورد الخبر من ناحية طرابلس بظهور فخر الملك ابن عمار صاحبها في عسكره وأهل البلد، وقصدِهم الحصن الذي بناه صنجيل عليهم، وأنهم هجموا عليه على غِرّة ممن فيه، فقَتل [ابن عمار] من به، ونَهب ما فيه، وأحرق وأخرب، وأخذ منه السلاح والمال والديباج والفضة الشيء الكثير، وعاد إلى طرابلس سالماً غانماً.»[٢٩١]

وأصيب ريمون بحروق بليغة من النيران التي أشعلتها قوات ابن عمار في القلعة، وذلك حين «وقف [ريمون] صنجيل على بعض سقوفه المتحرقة، ومعه جماعة من القمامصة والفرسان، فانخسف بهم، فمرض صنجيل من ذلك عشرة أيام ومات، وحُمل إلى القدس فدُفن فيه.»[٢٩٢] وكان مقتل ريمون ضربة معنوية موجعة للفرنجة، فهو عسكري متمرس، وأحد الأربعة

(٢٨٩) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٠٩، ٥٢٧.
(٢٩٠) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٧.
(٢٩١) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٣٦.
(٢٩٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٦.

الرواد الذين قادوا الفرنجة في الحملة الصليبية الأولى، وقد عُرف بعمق التزامه الديني والسياسي بالقضية الصليبية.

ويبدو أن مرارة الحصار الطويل ومقتل ريمون ألْهَما عدداً من القادة المسلمين الآخرين دعم طرابلس. فحتى رضوان أمير حلب البعيد جداً من طرابلس، والمعروف بتراخيه وتخاذله عن مقاتلة الفرنجة، حاول أن يساعد طرابلس مرة واحدة على الأقل. فقد «خرج الملك فخر الملوك رضوان صاحب حلب، وجمع خلقاً كثيراً، وعزم على قصد طرابلس لمعونة فخر الملك ابن عمار على الإفرنج النازلين عليه.»[٢٩٣] لكن هذه المحاولة انتهت بكارثة عسكرية، حيث بادر أمير أنطاكية الفرنجي تانكرد، المجاور لحلب، بوأد هذه العملية، ومزَّق جيش رضوان، ووضع حلب ذاتها على شفا السقوط.

واستعان ابن عمار بأمير دمشق، واستصرخ الرجلان السلطان السلجوقي في بغداد محمد بن ملكشاه: و«تتابعت المكاتبات إلى السلطان غياث الدنيا والدين محمد بن ملكشاه من ظهير الدين أتابك، وفخر الملك بن عمار صاحب طرابلس، بعظيم ما ارتكبه الإفرنج من الفساد في البلاد وتملك المعاقل والحصون بالشام والساحل والفتك في المسلمين ومضايقة ثغر طرابلس والاستغاثة إليه والاستصراخ والحض على تدارك الناس بالمعونة.»[٢٩٤] لكن دعوات الاستغاثة تلك لم تؤت ثماراً جدية، فكانت الجيوش التي يستنفرها السلطان سرعان ما تتخاذل، أو تنشغل بصغائر الأمور في الطريق.

وحينما غدا أمر الحصار لا يطاق، قرر ابن عمار التوجه بنفسه إلى بغداد سعياً للحصول على مدد عسكري من القيادة السنّية في العراق: السلطان السلجوقي والخليفة العباسي. وأعد ابن عمار لهذه الرحلة عدّتها، ووضع الجميع في موضعهم المناسب من استراتيجية الدفاع عن طرابلس في غيبته «فاستناب بطرابلس ابن عمه ذا المناقب، وأمره بالمقام بها، ورتّب معه الأجناد برّاً وبحراً، وأعطاهم جامكية [رواتب] ستة أشهر سلفاً، وجعل كل

---

(٢٩٣) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٣٩.

(٢٩٤) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٥٠.

موضع إلى من يقوم بحفظه.»[٢٩٥] وكأنما كان ابن عمار مستريباً في خلفائه على طرابلس، ولذلك استنفر «وجوه أصحابه وغلمانه... واستحلفهم وتوثَّق منهم.»[٢٩٦] ويبدو أن تلك الريبة كانت في محلها، إذ كان ابن عمه أبو المناقب أول من غدر به، فأعاد الولاء للفاطميين، وأرسل إليهم أسرة ابن عمار وأمواله.

وقد تلقَّى أمير طرابلس في هذه الرحلة الطويلة إلى بغداد الكثير من الحفاوة الشخصية والخذلان السياسي، إذ مرَّ ابن عمار بدمشق في طريقه إلى بغداد، فتلقاه أمير دمشق التركي طغتكين «فأكرمه ووافقه على السير معه إلى بغداد ليستنجد بالسلطان غياث الدين محمد بن ملكشاه، فسارا. ثم إن أتابك [طغتكين] تركه وعاد إلى دمشق.»[٢٩٧] فكانت تلك أولى بوادر الخذلان من القادة الذين رجا أن يجد منهم إنجاداً لمدينته المحاصرة.

وحينما وصل ابن عمار بغداد التقاه كل من السلطان السلجوقي والخليفة العباسي بحفاوة بالغة. ويبدو أن الرجلين فَهِما الأهمية السياسية والرمزية التي اكتسبها ابن عمار في قلوب عامة المسلمين جراء صلابته في جهاد الفرنج، ونجاحه في مقتل أحد قادتهم العظام، ريمون دي سان جيل، فـ«أمر السلطان الأمراء كافة بتلقيه وإكرامه... وسيَّر الخليفة خواصه، وجماعة أرباب المناصب، فلقوه، وأنزله الخليفة، وأجرى عليه الجراية العظيمة، وكذلك أيضاً فعل السلطان، وفعل معه ما لم يفعل مع الملوك الذين معهم أمثاله، وهذا جميعه ثمرة الجهاد في الدنيا، ولأجر الآخرة أكبر.»[٢٩٨]

بيد أن الحفاوة البالغة بابن عمار و«الابتهاج بمقدمه»[٢٩٩] والوعود السخية التي حصل عليها في رحلته إلى بغداد لم تتجسد في دعم عسكري حقيقي. بل أدرك الرجل ـ للمفارقة ـ أن السلطان منشغل بإخضاع أحد أمراء

---

(٢٩٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/٥٥٨.
(٢٩٦) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٥٧.
(٢٩٧) المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ٣/٣٨.
(٢٩٨) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/٥٥٩.
(٢٩٩) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٦٦

المتمردين عليه في الموصل أكثر من انشغاله بإنقاذ أهالي طرابلس المحاصَرين.[٣٠٠]

وفي نهاية المطاف استطاع خلفاء ريمون اقتحام مدينة طرابلس عام ٥٠٢هـ/١١٠٩م، بعد أعوام مديدة من الحصار. فكان ذلك مكسباً كبيراً لهم، أنتج ميلاد الإمارة الفرنجية الرابعة - بعد أنطاكية والرها والقدس - ورسّخ الوجود الفرنجي في المشرق. وكما لاحظ هاملتون جيبْ فإن «تأسيس إمارة طرابلس خلق توازناً تقريبياً للقوى بين الصليبيين والمسلمين: القدس مقابل دمشق، وأنطاكية مقابل حلب، وطرابلس مقابل مجموعة البلدات الأصغر.»[٣٠١]

لقد سقطت طرابلس، لكن ابن عمار تحول بطلاً في المنطقة كلها. ورغم تشيعه، فقد أثنى عليه المؤرخون السنة كثيراً، بسبب إسهامه في مقارعة الصليبيين. فهذا ابن الأثير يشيد بما اتسم به ابن عمار من «صبر عظيم، وشجاعة، ورأي سديد»[٣٠٢] وحتى الذهبي - على نبرته المعادية للشيعة غالباً - لم يجد بُدّاً من الإشادة بابن عمّار وصموده الفريد، وتمرّسه بالحرب، وبصره بالسياسة. قال الذهبي في ترجمته:

«فخر الملْك ابن عمار، صاحب طرابلس، كان من دهاة الرجال وأفراد الزمان شجاعة وإقداماً ورأياً وحزماً. ابتُلِيَ بلده بحصار الفرنج خمسة أعوام، وهو يقاومهم ويُنكي في العدو، ويستظهر عليهم، ويراسل ملوك الأطراف، ويُتحفهم بالهدايا، وهم حائرون في أنفسهم، ولم ينجده أحد... وكان حسن التدبير في الحصار، جيِّد المكيدة والمخادعة، براً وبحراً، شتاء وصيفاً، حتى تفانت رجالُه، وكلَّت أبطالُه... وجرت له تنقلات وأحوال، إلى أن أدبرت أيامه، ووافاه حِمامه، والله يسمح له.»[٣٠٣]

أما حكام القاهرة الفاطميون، الذين هم أقرب إلى طرابلس جغرافياً من

---

(٣٠٠) Grousset, *Histoire des Croisades*, 1:349; Maalouf, *Crusades through Arab Eyes*, 79.

(٣٠١) Hamilton A. R. Gibb, "Zengi and the Fall of Edessa," in *The First Hundred Years*, Vol. I of *A History of the Crusades*, ed. M. W. Baldwin (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969), 449.

(٣٠٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٧.

(٣٠٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٩/ ٣١١.

بغداد، وتجمعهم بابن عمار العقيدة الشيعية الجامعة، فلم يفعلوا الكثير لإنقاذ طرابلس، بل طعنوا ابن عمار في الخلف من خلال استمالة ابن عمه الذي خلفه على المدينة، ليغدر به وهو في رحلته البغدادية. ومن الواضح أن الحكام السنّة في دمشق وبغداد - على تخاذلهم - كانوا أكثر تعاطفاً مع ابن عمار وأكثر تفهُّماً لمحنة أهالي طرابلس من الفاطميين الذين تعاملوا مع المدينة المنكوبة بروح انتقامية، باعتبارها إمارة متمردة على سلطتهم. وتحمل هذه المفارقة دلالة كبرى على التقارب السنّي الإمامي، والتباعد الإمامي الإسماعيلي، أيام الحروب الصليبية.

وقد حمل المؤرخ المصري ابن تغري بردي على «عدم اكتراث» الفاطميين بمحنة طرابلس. ولخَّص أوجه إهمالهم في ثلاثة أمور: أولها تأخر استجابتهم لإنقاذ طرابلس دون مسوغ لذلك، وثانيها ضعف الأسطول الذي بعثوه لإنقاذها، وثالثها تقاعس الوزير والقائد العسكري الفاطمي الأفضل ابن بدر الجمالي عن قيادة هذه الحملة بنفسه. ولم ينسَ هذا المؤرخ أن يقارن هذا التخاذل الفاطمي مع جِدّ صلاح الدين الأيوبي واجتهاده في مثل هذه المواقف. قال ابن تغري بردي بعد أن وصف سقوط طرابلس بأيدي الصليبيين:

«قلت: ومن هذا يظهر عدم اكتراث أهل مصر [الفاطميين] بالفرنج من كل وجه. الأول: من تقاعدهم عن المسير في هذه المدة الطويلة. والثاني: لضعف العسكر الذي أرسلوه مع أسطول مصر، ولو كان لعسكر الأسطول قوة لدفَع الفرنج من البحر عن البلد على حسب الحال. والثالث: لم لا يخرج الوزير الأفضل بن أمير الجيوش بالعساكر المصرية كما كان فعل والده بدر الجمالي في أوائل الأمر؟ هذا مع قوَّتهم من العساكر والأموال والأسلحة. فللّه الأمر من قبل ومن بعد. ولله دَرُّ السلطان صلاح الدين يوسف بن أيُّوب فيما فعله في أمر الجهاد وفتْح البلاد.»[٣٠٤]

إن توجّه قادة طرابلس من الشيعة إلى التحالف مع السنّة في العراق،

---

(٣٠٤) ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة، ١٧٩/٥.

بدلاً من الشيعة الفاطميين في مصر، يمكن اعتباره حالة من حالات انتصار المصلحة السياسية على الارتباطات المذهبية. لكن شرح هذه الحالة شرحاً وافياً يحتاج إلى وضعها في سياق أرحب، يشمل السياسة والعقيدة والضرورات العملية في الوقت ذاته. وهو السياق ثلاثي الأبعاد الذي بسطنا القول فيه في صدر هذا الفصل. فمن المنظور الاعتقادي كان بنو عمار من الشيعة الإمامية الذين يعتبرهم علماء أهل السنة فرعاً معتدلاً من التشيع، ومن الوجهة السياسية لم يكن القادة السُنة العباسيون والسلاجقة يرون في التشيع الإمامي يومذاك أي خطر أو تحدٍّ سياسي. أما من حيث الروح العملية فقد كانت طرابلس أقرب جغرافياً لدمشق منها إلى القاهرة، وهذا البعد الجغرافي له قيمة عملية.

وربما يحسن التذكير بما ورد من قبل من أن طرابلس كانت جزءاً من إقليم دمشق وكانت ميناء ذلك الإقليم منذ فَتَحَها العرب المسلمون. وظلّ هذا الوضع الإداري على حاله حتى سيطر الفاطميون على طرابلس، وسلخوها من إقليمها الدمشقي. لذلك فإن استنجاد ابن عمار بالقوى السنّية في دمشق بدلاً من القوى الشيعية في القاهرة كان ـ جزئياً على الأقل ـ مدفوعاً بمنطق الجغرافيا والتاريخ.

على أن الجغرافيا لا تفسر وحدها ذلك المسلك السياسي الذي سلكه ابن عمار، فسفر ذلك الأمير الشيعي الإمامي إلى بغداد البعيدة جداً من طرابلس، سعياً لإنقاذ إمارته على أيدي الخليفة والسلطان السُنّيين في العراق، لا يمكن تفسيره بالقرب الجغرافي طبعاً. فالاعتبارات السياسية والعسكرية تبدو أكثر وجاهة لتفسير رحلة ابن عمار البغدادية من الاعتبارات الجغرافية. فقد كان ابن عمار حريصاً على استمرار استقلال إمارته عن الدولة الفاطمية التي كانت جزءاً منها من قبل، كما كان مدركاً تماماً لموازين القوى العسكرية في المنطقة. فقد تضعضعت قوة الفاطميين العسكرية قبل الحروب الصليبية بعقود، بينما كانت قوة السلاجقة ـ رغم كل انشطاراتها ـ قوة صاعدة واعدة.

لقد فهم أمير طرابلس روح عصره، وهو عصر إسلامي جديد يمسك الأتراك بزمامه، فتوجُّه إلى الاستمداد من السُّنة الأتراك، بدل الاستمداد من

الشيعة الفاطميين، وذلك انعكاس لإدراك ابن عمار أن ميزان القوى يميل لصالح السنة. فالهيمنة التركية السنّية على حركة المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية هي التي دفعت أمير طرابلس الشيعي إلى المراهنة على القوة العسكرية التركية، والرحيل إلى بغداد طلباً للنجدة من السلاجقة في نهاية المطاف.

وإذا كان الحلف السنّي الإمامي في جنوب الشام لم ينقذ طرابلس من السقوط، فإنه في شمال الشام كان أكثر صلابة وأعظم ثمرة. ففي حلب ظهر التعاون السنّي الإمامي ضد الفرنجة أصْرحَ وأوضح منه في طرابلس. فرغم أن الشيعة الإمامية خسروا القيادة السياسية في حلب منذ نقلت الدولة المرداسية في حلب ولاءها إلى السلاجقة عام (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م) - على ما شرحناه من قبلُ - فإنهم ظلوا مهيمنين على المدينة ثقافياً واجتماعياً طيلة القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

وظلّ الشيعة يقاومون أي إحياء ثقافي سُنّي في حلب. فحينما بدأ أمير حلب السُني سليمان بن أُرتق بناء أول مدرسة سنّية في المدينة تحدّته الجماهير الشيعية ورفضت بناءها، فكانوا يهدمون بالليل كل ما بناه بالنهار، ولم يستطع الأمير السُنّي الخروج من هذه الدائرة المغلقة، وإتمام مشروعه إلا بحيلة سياسية ذكية، حيث كلّف أحد أعيان الشيعة من المنتسبين إلى البيت النبوي ببناء المدرسة، وهو أحد أبناء أسرة بني زهرة المحترمة في حلب آنذاك. قال الغزي عن هذه المدرسة: «المدرسة الزجاجية... هذه المدرسة أول مدرسة شافعية بنيت في حلب، أنشأها بدر الدولة أبو الربيع بن عبد الجبار بن أرتق صاحب حلب، وابتدأ بعمارتها سنة ٥١٦ [هـ]، ومنعه الحلبيون الشيعة عن إتمامها، إلى أن استعان عليهم بالشريف زهرة بن علي بن محمد بن إبراهيم الإسحاقي الحسيني فأتمَّها، ودرَّس بها عدة أفاضل من علماء الشافعية وغيرهم.»[٣٠٥]

ويرى بعض الكتاب والمؤرخين المعاصرين أن قاضي حلب الشيعي الإمامي أبا الفضل بن الخشاب (ت. ٥١٩هـ/ ١١٢٥م) هو الذي أنقذ المدينة

---

(٣٠٥) الغزي، نهر الذهب، ٢/ ٦٧.

من السقوط بأيدي الفرنجة خلال العقود المضطربة الأولى من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وقد خصص أمين معلوف الفصل السادس من كتابه لجهد ابن الخشاب وجهاده خلال الحملات الصليبية، وجعل عنوان الفصل: «مقاومة معمَّمة». أما كارول هالينبرانْدْ فقد وصفت إسهام ابن الخشاب في مقاومة الصليبيين بأنه «مثال مبكر على الإسهام النشط للطبقة الدينية في القتال ضد الفرنجة.»(٣٠٦) ومن منظور هذه الدراسة فإن جهود ابن الخشاب تجسِّد الوحدة السُنّية الإمامية خلال الحروب الصليبية في أبلغ صورها.

عاش ابن الخشاب في حقبة اضطراب سياسي وضعف عسكري وانشطار طائفي في حلب، مع وجود خطر دائم وداهم، هو احتمال سقوط حلب بأيدي الفرنجة، لأنها كانت محصورة بين إمارتين صليبيتين هما أنطاكية والرها. ويشير مؤرخ حلب ابن العديم إلى أن الأمراء المسلمين في المنطقة كانوا زاهدين في حلب يومذاك، غير راغبين في ضمّها إلى إماراتهم، لأن المدينة كانت تعاني ضائقة معيشية خانقة، وأي أمير قرّر الدفاع عنها سيضطر إلى إنفاق أموال طائلة على أعماله الحربية. قال ابن العديم: «وكانت رغبات الملوك فيها إذ ذاك قليلة، لمجاورة الفرنج لها، وخراب بلدها، وقلة ريْعه، واحتياج من يكون مستولياً عليها إلى الخزائن والأموال والنفقة في الجند.»(٣٠٧)

وقد بدأت مظاهر الوحدة السُنّية الإمامية في وجه الفرنجة بحلب في وقت مبكر عام (٥٠٣هـ/ ١١١٠م)، أي بعد حوالي عشر سنين من سقوط القدس في الحملة الصليبية الأولى، وذلك حينما استولى فرنجة أنطاكية على قلعة الأثارب قرب حلب، ثم على زردنا، فمنبج، وبالس، وصيدا. وبدا أن بلاد الشام كلها على وشك السقوط بأيدي الفرنجة. وقد وصف ابن الأثير الهلع الذي أصاب أمراء المسلمين بالشام بعد هذه الاختراقات الفرنجية، فقال:

«عظُم خوف المسلمين منهم، وبلغت القلوب الحناجر، وأيقنوا باستيلاء

---

(٣٠٦) Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 108.

(٣٠٧) ابن العديم، **بغية الطلب**، ٤/ ١٩٦٤.

الفرنج على سائر الشام لعدم الحامي له والمانع عنه، فشرع أصحاب البلاد الإسلامية بالشام في الهدنة معهم، فامتنع الفرنج من الإجابة إلا على قطيعة يأخذونها إلى مدة يسيرة، فصالحهم الملك رضوان، صاحب حلب على اثنين وثلاثين ألف دينار وغيرها من الخيول والثياب، وصالحهم صاحب صور على سبعة آلاف دينار، وصالحهم ابن منقذ صاحب شيزر على أربعة آلاف دينار، وصالحهم علي الكردي صاحب حماة على ألفي دينار.»[٣٠٨]

لم يكن أمراء الشام ـ وأوّلهم رضوان ـ على مستوى المسؤولية لمواجهة الخطر الداهم، فسارع عدد من فقهاء حلب وتجّارها ومشايخ الصوفية فيها إلى بغداد، مستنجدين بالسلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه (ح. ٤٤٩ ـ ٥١٢هـ/ ١١٠٥ ـ ١١١٨م) وبالخليفة العباسي المستظهر (ح. ٤٨٧هـ ـ ٥١٢هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١١٨م). ثم انضم إلى الوفد الحلبي العديد من فقهاء بغداد ودعموا مسعاهم، ونظّموا معهم ما يشبه اعتصاماً احتجاجياً بمسجد السلطان أولاً، ثم بمسجد الخليفة في الجمعة التالية. وفي سبيل الضغط على الخليفة والسلطان، ودفْعهما إلى أخذ محنة حلب مأخذ الجِدّ، اقتحم المعتصمون مقصورة الخليفة بالمسجد، وكسروا المنبر، وأثاروا ضجة كبرى. قال ابن القلانسي:

«حضر رجل من الأشراف الهاشميين من أهل حلب وجماعة من الصوفية والتجار والفقهاء إلى جامع السلطان ببغداد، فاستغاثوا وأنزلوا الخطيب عن المنبر وكسروه، وصاحوا وبكوا، لما لحق الإسلام من الإفرنج، وقتْل الرجال وسبْي النساء والأطفال، ومنعوا الناس من الصلاة. والخدم والمقدمون يعِدُونهم عن السلطان بما يسكِّنهم من إنفاذ العساكر والانتصار للإسلام من الإفرنج والكفار. وعادوا في الجمعة الثانية المسير إلى جامع الخليفة، وفعلوا مثل ذلك من كثرة البكاء والضجيج والاستغاثة والنحيب. ووصلت عقيب ذلك الخاتون السيدة أخت السلطان زوجة الخليفة إلى بغداد من أصفهان، ومعها من التجمل والجواهر والأموال والآلات، وأصناف المراكب والدواب والأثاث،

(٣٠٨) ابن الأثير، الكامل، ٨/ ٥٨٤.

وأنواع الملابس الفاخرة، والخدم والغلمان والجواري والحواشي، ما لا يدركه حزر فيُحْصَر، ولا عدٌّ فيُذْكَر. واتفقت هذه الاستغاثة [مع قدوم العَروس المرفَّهة] فتكدَّر ما كان صافياً من الحال والسرور بمَقْدمها. وأنكر الخليفة المستظهر بالله أميرُ المؤمنين ما جرى [من التكدير]، وعزم على طلب من كان الأصل والسبب ليوقع به المكروه، فمنعه السلطان من ذلك، وعذر الناس فيما فعلوه، وأوعز إلى الأمراء والمقدَّمين بالعوْد إلى أعمالهم، والتأهب للمسير إلى جهاد أعداء الله الكفار.»(٣٠٩)

وواضح من هذا المشهد السوريالي المركَّب من الاستغاثة الحزينة والزفاف الباذخ أن استغاثة الحلبيين جاءت في لحظة كان فيها الخليفة والسلطان مشغوليْن بالتوافه، غارقيْن في حياتهما المترفة، ولم يكونا يريدان استغاثةً تكدِّر صفو الأحلام التافهة التي يعيشان فيها. وتلك آفة من آفات أمراء المسلمين في تلك الحقبة التاريخية الحرجة. فالاحتفال بقدوم أخت السلطان من أصفهان إلى بغداد لكي تُزفَّ عروساً للخليفة المستظهر كان أهمَّ عند الخليفة من مذابح المسلمين في الشام، حتى لقد ضاق الخليفة ذرعاً بالتشويش على حفل زفافه وتذكيره بمسؤولياته، ووصل به الأمر إلى الدعوة لمعاقبة من تسببوا في تكدير صفو الحُلم التافه الذي غرق فيه. لكن السلطان محمد بن ملكشاه كان أحكم من الخليفة العباسي، فمنعه من مضايقة الوفد، وأمر قادته العسكريين بالإعداد للجهاد ضدّ الفرنجة في بلاد الشام. بل إن السلطان أحرجه الوضع في الشام، فأثمر استنفاره لأمرائه حملة عسكرية قادها مودود إلى حلب، لكن خيانة رضوان وتخاذله أفشلت الحملة، كما سنرى فيما بعد.

لم يحدّد المؤرخون العرب بوضوح هوية أعضاء الوفد الحلبي الذي جاء إلى بغداد مستنجداً، لكن ابن القلانسي ذكر أن رجلاً من الأشراف ـ أي أنه منتسب إلى آل البيت النبوي ـ كان يقود الوفد. وهذا مؤشر قوي على أنه من أسرة بني زهرة، وهي عائلة من نبلاء الشيعة في حلب، احتكرت التمثيل السياسي لآل البيت لدى حكام حلب على مدى قرون.

(٣٠٩) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ١٧٣ وابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ١٤١.

وبناء على أمر السلطان زحفت إلى الشام جيوش من الموصل وماردين وخلاط بقيادة مودود عام (٥٠٥هـ/ ١١١١م) بنيّة إنقاذ حلب والبقية الباقية من بلاد الشام من خطر الفرنج. لكن هذه الجيوش فشلت في الأستيلاء على حلب، وفي ردع الفرنجة عن تهديدها. فقد كان رضوان أمير حلب مرتاباً في أي تدخل من جهة بغداد يمكن أن يجعله يخسر حكم حلب، وتحكمت فيه الأنانية السياسية، فمنع تلك الجيوش من دخول حلب، وتأمينها من الخطر الفرنجي الداهم. كما كان أمير دمشق مرتاباً في نيات السلطان، وخائفاً منه على إمارته، فخذل الجيوش السلطانية. قال ابن الأثير عن مصائر جيوش السلطان، وعن صغائر الأمور التي شغلت الأمراء عن التعاضد على جهاد الفرنج في تلك الحملة:

«ووصلوا إلى حلب، فأغلق الملك رضوان أبواب البلد، ولم يجتمع بهم، ثم مرض هناك الأمير سكمان القطبي، فعاد مريضاً، فتوفي في بالس، فجعله أصحابه في تابوت، وحملوه عائدين إلى بلاده، فقصدهم إيلغازي ليأخذهم، ويغنم ما معهم، فجعلوا تابوته في القلب، وقاتلوا بين يديه، فانهزم إيلغازي، وغنموا ما معه، وساروا إلى بلادهم. ولما أغلق الملك رضوان أبواب حلب، ولم يجتمع بالعساكر السلطانية، رحلوا إلى معرة النعمان، واجتمع بهم طغتكين، صاحب دمشق، ونزل على الأمير مودود، فاطّلع [طغتكين] من الأمراء على نيات فاسدة في حقه، فخاف أن تؤخذ منه دمشق، فشرع في مهادنة الفرنج سراً وكانوا قد نكلوا عن قتال المسلمين. فلم يتم ذلك، وتفرقت العساكر.»[٣١٠]

واستعان رضوان بحلفائه الحشاشين لفك الحصار الذي أصابه بهلع شديد، ولم يتورع عن أي وسيلة تعينه على ذلك. قال ابن العديم:

«فأغلق رضوان أبواب حلب في وجوههم، وأخذ إلى القلعة رهائن عنده من أهلها لئلا يسلموها. ورتب قوماً من الجند والباطنية الذين في خدمته لحفظ السور، ومنع الحلبيين من الصعود إليه، وبقيت أبواب حلب مغلقة سبع عشرة ليلة. وأقام الناس ثلاث ليالي ما يجدون شيئاً

(٣١٠) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٨٨.

يقتاتون به، فكثرت اللصوص من الضعفاء، وخاف الأعيان على أنفسهم. وساء تدبير الملك رضوان فأطلق العوام ألسنتهم بالسب له وتعييبه، وتحدثوا بذلك فيما بينهم، فاشتد خوفه من الرعية أن يسلموا البلدة وترك الركوب بينهم. وصفّر إنسان من السور فأمر به فضربت عنقه، ونزع رجل ثوبه ورماه إلى آخر، فأمر به فألقي من السور إلى أسفل. فعاث العسكر [المُحاصِر] فيما بقي سالماً ببلد حلب، بعد نهب الفرنج له وسبْيهم أهله. وبث رضوان الحرامية يتخطف من ينفرد من العساكر فيأخذونه، فرحلوا إلى معرة النعمان.»[٣١١]

وبعد عامين من هذا المسعى هلك رضوان عام (٥٠٧هـ/ ١١١٣م)، فغاصت حلب في الفراغ السياسي والفوضى العسكرية، وأصبحت أكثر انكشافاً أمام العدو الفرنجي المتربص. ولم يضيع فرنجة أنطاكية الفرصة، فزحفوا وحاصروا المدينة. وفي هذه اللحظة الحرجة برز إلى الصدارة القاضي الشيعي الإمامي أبو الفضل بن الخشاب، وقاد الجهود السياسية المظفرة التي انتهت بإنقاذ حلب. وقد وصف عدد من المؤرخين ـ منهم ابن الأثير وأبو شامة وأبو الفداء وابن خلدون ـ القاضيَ ابنَ الخشاب بأنه كان «رئيس حلب»[٣١٢] وهو لقب يُطلق يومذاك على الزعيم المحلي المتنفذ، وعلى قائد الشرطة أو الميليشيا المحلية، وقد وصف مؤرخون ابنَ بديع ـ قائد قوات الأحداث السنِّية في حلب ـ بهذا الوصف أيضاً،[٣١٣] وإن كان ابن الخشاب أعظم صدارة ونفوذاً منه، كما يدل عليه سياق الأحداث السابقة واللاحقة.

بادر ابن الخشاب إلى إرسال وفد من أعيان حلب يستنجد بأمير ماردين السُنيّ التركي نجم الدين إيلغازي (ت. ٥١٦هـ/ ١١٢٢م). وحينما وصل إيلغازي بجيشه إلى حلب وجد أنها في حالة ميؤوس منها، فكرَّ راجعاً إلى ماردين، لكن ابن الخشاب وأعياناً آخرين لجُّوا في طلبه، وأقنعوه بعدم خذلان المدينة المنكوبة. قال ابن العديم:

---

(٣١١) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٥٤.

(٣١٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٤٠٥، أبو شامة المقدسي، **عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ١/ ٢٤٩، أبو الفداء، **المختصر**، ٣/ ٤٦، **تاريخ ابن خلدون**، ٥/ ٢٩٩.

(٣١٣) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ١/ ٣٠٢، ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٨.

«ويئس أهل حلب من نجدة تصلهم من أحد من الملوك، فاتفق رأيهم على أن سيّروا الأعيان والمقدَّمين إلى إيلغازي بن أرتق، واستدعوه ليدفع الفرنج عنهم وظنوا أنه يصل في عسكر يفرج به عنهم، وضمنوا له مالاً يقسطونه على حلب يصرفه إلى العساكر. فوصل في جند يسيرٍ والمدبِّر لحلب جماعة من الخدم، والقاضي أبو الفضل ابن الخشاب هو المرجوع إليه في حفظ المدينة والنظر في مصالحها، فامتنع عليه [أي على إيلغازي] البلد، واختلفت الآراء في دخوله، فعاد، فلحقه القاضي أبو الفضل بن الخشاب وجماعة من المقدَّمين، وتلطفوا به ولم يزالوا به حتى رجع.»[٣١٤]

وكان من هؤلاء الأعيان الذي اتبعوا إيلغازي لإقناعه بالرجوع عن قرار الانسحاب قائدُ قوات الأحداث الشعبية السُنّية بحلب، ابن بديع. لكن اثنين من الحشاشين اغتالا ابنَ بديعٍ وهو في طريقه إلى إيلغازي:

«وكان ابن بديع رئيس حلب عند ابن مالك بقلعة دوسر، فنزل إلى إيلغازي ليطلب منه العوْد إلى حلب، فلما صار عند الزورق ليقطع الماء إلى العسكر وثب عليه اثنان من الباطنية فضرباه عدة سكاكين، ووقع ولداه عليهما فقتلاهما، وقُتل ابن بديع وأحدُ ولديه وجُرح الآخر، وحُمل إلى القلعة فوثب آخر من الباطنية وقتله، وحُمل الباطني ليُقتل، فرمَى بنفسه في الماء وغرق.»[٣١٥]

وتدل كل هذه الأحداث على تلاحم سُنّي إمامي صلب ضد الصليبيين وضد الحشاشين، تجاوز خطوط الطائفية خدمة للمصير المشترك. فوجود القائد الشيعي ابن الخشاب والقائد السنّي ابن بديع في خندق واحد يدل على مستوى عميق من الانسجام بين السنّة والإمامية في حلب، فرضه تحدِّي الصائل الفرنجي، والنَّخَر الباطني الذي كان يمثله الحشاشون آنذاك.

وقد نجح إيلغازي في تنظيم القوى الإسلامية المشتتة في حلب، واستقدم قوة من المناطق الشرقية في إمارته، وقاد الجميع لمنازلة الفرنجة في معركة سرمدا الحاسمة التي روى ابن العديم سياقها كما يلي:

---

(٣١٤) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٦٩.

(٣١٥) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٧٠.

«فجدد إيلغازي الأيمان على الأمراء والمقدَّمين أن يُناصحوا في حربهم، ويصابروا في قتال العدو، وأنهم لا يَنكلون، ويبذلون مُهجهم في الجهاد، فحلفوا على ذلك بنفوس طيبة. وسار المسلمون جرائد، وخلفوا الخيام بقنّسرين، وذلك في يوم الجمعة السادس عشر من شهر ربيع الأول. فباتوا قريباً من الفرنج وقد شرعوا في عمارة حصن مطل على تل عفرين، والفرنج يتوهمون أن المسلمين ينازلون الأثارب أو زردنا، فما شعروا عند الصبح إلا ورايات المسلمين قد أقبلت، وأحاطوا بهم من كل جانب. وأقبل القاضي أبو الفضل بن الخشاب يحرّض الناس على القتال، وهو راكب على حُجْر [حمار] وبيده رمح، فرآه بعض العسكر فازدراه وقال: إنما جئنا من بلادنا تبعاً لهذا المعمَّم! فأقبل على الناس، وخَطبَهم خطبة بليغة استنهض فيها عزائمهم، واسترهف هممهم بين الصفين، فأبكى الناس وعظُم في أعينهم... وألقى الله النصر على المسلمين... وحمل التُّرك بأسرهم حملة واحدة من جميع الجهات... وكانت السهام كالجراد. ولكثرة ما وقع في الخيل والسواد من السهام عادت منهزمة وغُلبت فرسانها، وطُحنت الرجالة والأتباع والغلمان بالسهام، وأخذوهم بأسرهم أسرى. وقُتل سرجال [أمير أنطاكية الفرنجي] في الحرب، وفُقد من المسلمين عشرون نفراً... وسلِم من الفرنج مقدار عشرين نفراً لا غير، وانهزم جماعة من أعيانهم... قتل في المعركة ما يقارب خمسة عشر ألفاً من الفرنج، وكانت الوقعة يوم السبت وقت الظهر، فوصل البشير إلى حلب بالنصر، والمصاف قائم، والناس يصلّون صلاة الظهر بجامع حلب، سمعوا صيحة عظيمة بذلك من نحو الغرب، ولم يصل أحد من العسكر إلى نحو صلاة العصر... وتفرقت عساكر المسلمين في بلد أنطاكية والسويدية وغيرهما يقتلون ويأسرون وينهبون، وكانت البلاد مطمئنة لم يبلغهم خبر هذه الوقعة، فأخذ المسلمون من السبي والغنائم والدواب ما يفوت الإحصاء. ولم يبقَ أحد من الترك إلا امتلأ صدره ويداه بالغنائم والسبي.»[٣١٦]

(٣١٦) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ٢٧١ ـ ٢٧٢.

إن صورة فقيه شيعي عربي يشحذ همم جيش سُنّي تركي في ساحة الجهاد ليست صورة شائعة في التاريخ الإسلامي، لكنها صورة تحققت في معركة سرمدا، فقد نجح السنّة والشيعة الإمامية في بلاد الشام في تجاوز الخلافات الطائفية وهم يواجهون الخطر الوجودي الفرنجي. وقد أعان هذا التلاحم الأمير إيلغازي على هزيمة الفرنجة يوم ١٦ ربيع الأول ٥١٣هـ/ ٢٨ يونيو ١١١٩م - أي بعد عشرين عاماً من استيلائهم على القدس - في تلك المعركة الحاسمة، المعروفة في المصادر العربية باسم معركة سرمدا، وفي المصادر الفرنجية باسم معركة «حقل الدم» أو *Ager Sanguinis* باللغة اللاتينية، وهي من أول انتصارات المسلمين على الصليبيين.

وقد أشاد مؤرخ دمشق، ابن القلانسي بذلك النصر، فكتب: «كان هذا الفتح من أحسن الفتوح والنصر الممنوح، لم يتفق مثله للإسلام في سالف الأعوام، ولا الآنف من الأيام.»[٣١٧] ولولا روح الوحدة والتعاضد بين السنّة والشيعة الإمامية لما كان ذلك النصر المؤزّر الذي رفع معنويات المسلمين بعد عقدين من الهزيمة والانكسار أمام اندفاعة الفرنجة الأولى.

ثم تكرر مسار مشابه لمسار سرمدا عام (٥١٨هـ/ ١١٢٥م)، حينما حاصر ملك بيت المقدس الفرنجي بالدوين الثاني مدينة حلب، مدعوماً بحلف عريض من الصليبيين والمرتزقة المسلمين. وهو أسوأ حصار شهدته حلب خلال الحقبة الصليبية كلها، لكنه لم يكسر من عزائم أهل حلب على عظم كربهم، حيث «ضاق الأمر بالحلبيين إلى حد أكلوا فيه الكلاب والميتات، وقلّت الأقوات، ونفد ما عندهم، وفشا المرض فيهم، فكان المرضى يئنون لشدة المرض، فإذا ضُرب البوق لزحف الفرنج قام المرضى كأنما أنشطوا من عقال، وزحفوا إلى الفرنج وردوهم إلى خيامهم، ثم يعودون إلى مضاجعهم.»[٣١٨]

وقد أعاد ابن الخشاب مأثرتَه السياسيةَ أثناء هذا الحصار المرير. فبعث وفداً - من ضمنه جدُّ المؤرخ ابن العديم - يستنجد بأمير الموصل السُنّي

(٣١٧) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٢٠.
(٣١٨) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٩٤.

التركي آقْ سُنْقُر البرسقي، ويستحثه على إنقاذ حلب قبل السقوط. وحينما وصل الوفد الموصل..

«وَجدوا البرسقيَّ مريضاً مُدنِفاً، والناس قد مُنعوا من الدخول عليه إلا الأطباء... واستؤذن للحلبيين على البرسقي فأذن لهم، فدخلوا إليه، واستغاثوا به، وذكروا له ما أهل حلب فيه من الضر، فأكرمهم رحمه الله وقال لهم: ترون ما أنا فيه الآن من المرض، ولكن قد جعلتُ لله عليَّ نذراً إن عافاني من مرضي هذا لأبذلنَّ جهدي في أمركم، والذبِّ عن بلدكم، وقتال أعدائكم... فما مضى ثلاثة أيام بعد ذلك حتى فارقته الحمَّى، فأخرج خيمته، ونادى في العساكر بالتأهب للجهاد إلى حلب.»[٣١٩]

لقد غلبت همَّةُ آق سنقر البرسقي مرضَه، في تكرار لمشهد سقمان القطبي في رحلته لإغاثة طرابلس وهو على فراش الموت. إلا أن المسعى لإنجاد حلب تكلل بالنجاح، بخلاف المسعى لإنجاد طرابلس. فقد جمع آق سنقر جيشاً عظيماً، وسارع إلى حلب. وحينما اقترب الجيش من المدينة «وعرف الإفرنج خبره، وحصوله قريباً منهم، وما هو عليه من القوة وشدة الشوكة، أجفلوا مولِّين ورحلوا منهزمين.»[٣٢٠] فتفككت عُرى حلف الفرنج والمرتزقة المحاصِر لحلب، وانسحبت جيوشهم مذعورة أمام الجيش القادم من الموصل.[٣٢١] فدخل آق سنقر حلب مظفَّراً دون قتال، وتنفَّس أهلها الصعداء بعد طول كرب وضنك عيش. وكان إنقاذ حلب هذه المرة - مثل إنقاذها في معركة سرمدا - ثمرة من ثمار ذلك الحلف الميمون بين قاضٍ عربي إمامي هو ابن الخشاب، وقائد تركي سُنِّي هو إيلغازي في المرة الأولى، وآق سنقر في المرة الثانية.

وكان دخول آق سنقر إلى حلب فاتحة عصر جديد في المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية. فقد أمَّن حلبَ من أي غزو فرنجي، ومهَّد لتوحيد حلب والموصل مستقبَلاً تحت قيادة نجله عماد الدين زنكي، وحفيدِه

---

(٣١٩) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٩٤.

(٣٢٠) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٣٨.

(٣٢١) مزيد من التفصيل عن هذا الحصار في الفقرة القادمة التي تتحدث عن دبيس بن صدقة.

نور الدين محمود. لكن خناجر النزاريين غدرت بهذا الرجل النبيل وهو في أوْج مجده الجهادي. وقد أورد ابن القلانسي تفاصيل قصة اغتياله فقال:

«في هذه السنة [٥٢٠هـ] ورد الخبر من ناحية الموصل باستشهاد الأمير... سيف الدين آق سنقر البرسقي صاحبِها بيد الباطنية رحمه الله، في مسجد الجامع بها، في ذي القعدة منها. وكان الذي وثب عليه جماعة قد رتبت لمراصدته وطلب غرته، حتى حان الحيْن، ونفذ الأجل. وقد كان على غاية من التيقظ لهم والتحفظ منهم، بالاستكثار من السلاحية والحاقدارية والسلاح الشاك، لكن القضاء النازل لا يدافَع، والقدرَ النافذ لا يُمانَع، وعليه مع هذا من لباس الحديد ما لا تعمل فيه مواضي السيوف، ومرهفات الخناجر. وحوله من الغلمان الأتراك والديلم والخراسانية بأنواع السلاح عدد. فلما حصل بالجامع على عادته لقضاء فريضة الجمعة والنفل على رسمه، وصادف هذه الجماعة الخبيثة في زيِّ الصوفية يصلّون في جنب المشهد لم يُؤبهْ لهم، ولا ارتيب بهم. فلما بدأ بالصلاة وثبوا عليه بسكاكينهم فضربوه عدة ضربات لم تؤثر في لبس الحديد الذي عليه. وقد غفل أصحابه عنه، وانتضى سيفاً كان معه وضرب أحدَهم فقتله، وصاح واحد منهم حين رأوا السكاكين لا تعمل فيه شيئاً: ويلكم اطلبوا رأسه وأعلاه. وقصدوا حلقه بضرباتهم فأثخنوه، إلى حين أدركه أصحابه وحُماته فقضي عليه. وقُتل شهيداً، وقَتلوا جميع من كان وثب عليه. وقد كان هذا الأمير رحمه الله سديد الطريقة، جميل الأفعال، حميد الأخلاق، مؤثر العدل والإنصاف، كثير التدين، محمود المقاصد، محبّاً للخير وأهله، مكرماً للفقهاء والصالحين. فحزن الناس عليه، وأسفوا لفقده على هذه الحال.»[٣٢٢]

وحينما سيطر نور الدين محمود على حلب عام (٥٤٣هـ/ ١١٤٦م) - وهو حفيد الأمير المغدور آق سنقر - بدأ حملة تصفية شاملة ضد الشيعة الإمامية والنزارية على حد السّواء. وبدعم من فقهاءَ سُنّةٍ في حلب، ألزم الشيعة بتغيير صيغة الأذان في مساجدهم إلى الصيغة المعتمدة لدى أهل

(٣٢٢) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ٣٤١.

السنّة، كما نفى عدداً من أعيان الشيعة الحلبيين، بمن فيهم والد المؤرخ الحلبي يحيى بن أبي طيّ. قال أبو شامة: «فإن نور الدين رحمه الله تعالى كان قد أذلَّ الشيعة بحلب، وأبطل شعارهم، وقوّى أهل السنّة. وكان والد ابن أبي طيّ من رؤوس الشيعة فنفاه من حلب.»[323]

ولم يكتف الفقيه السنّي برهان الدين البلخي بأن «قام بإبطال النداء بحي علي خير العمل في الأذان بحلب بأمر نور الدين»[324] بل تجاوز ذلك إلى التهديد برمْي أي مؤذن من فوق المنارة إذا رفع الأذان بالصيغة الشيعية، حيث «منع المؤذنين من قولهم: حي على خير العمل، وجلس تحت المنارة ومعه الفقهاء، وقال لهم: من لم يؤذن الأذان المشروع فألقُوه من المنارة على رأسه. فأذَّنوا الأذان المشروع، واستمر الأمر من ذلك اليوم.»[325] وقد استاء شيعة حلب من سياسات نور الدين استياء عظيماً، وحاولوا مقاومتها في البداية، لكنهم خضعوا لها في نهاية المطاف خوفاً من سطوته. قال ابن القلانسي:

«في هذه السنة [٥٤٣هـ] ورد الخبر من ناحية حلب بأن صاحبها نور الدين أتابك أمر بإبطال حيَّ على خير العمل في أواخر تأذين الغداة، والتظاهرِ بسبِّ الصحابة رضي الله عنهم، وأنكر ذلك إنكاراً شديداً، وحظر المعاودة إلى شيء من هذا المنكر. وساعده على ذلك الفقيه الإمام برهان الدين أبو الحسن علي الحنفي وجماعة من السنة بحلب. وعظُم هذا الأمر على الإسماعيلية وأهلِ التشيع، وضاقت له صدورهم، وهاجوا له وماجوا، ثم سكنوا وأحجموا بالخوف من السطوة النورية المشهورة، والهيبة المحذورة.»[326]

وكان في وسع نور الدين منع استفزاز الشيعة لبقية المسلمين بسبِّ الصحابة، دون أن يمنع شعائر تدخل في تفاصيل الفقه الاجتهادية مثل النداء في الأذان بحي على خير العمل، لكنَّ ثأره مع الإسماعيليين الحشاشين

---

(٣٢٣) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ١١٨.

(٣٢٤) الغزي، **نهر الذهب**، ٢/ ١٦٩.

(٣٢٥) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٣٣٢.

(٣٢٦) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٤٦٨ وأبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ٢٠٢.

الذين اغتالوا جده آق سنقر وقادة سُنّة كباراً، وروحَ عصره التي اتّسمت بالضيق بالمخالف لدى الفقهاء والأمراء، دفعته إلى التشدد فيما يبدو. وقد استمرَّ سعْيُ إمامية حلب لبعض الوقت للتحرر من سياسات نور الدين. فقد أورد مؤرخون محاولة إمامية فاشلة عام (٥٥٤هـ/١١٥٧م) للتحالف مع أخي نور الدين، محمد الملقب أمير أميران، بعد أن وعدهم برفع القيود عن شعائرهم، مقابل دعمهم السياسي له ضد أخيه نور الدين، في وقت كان فيه نور الدين مريضاً. قال ابن العديم:

«ثم عاد نور الدين إلى حلب، فمرض بها في سنة أربع وخمسين [وخمسمائة] مرضاً شديداً بقلعتها، وأشفى على الموت. وكان بحلب أخوه الأصغر نصر الدين أمير أميران محمد بن زنكي، وأُرجِف بموت نور الدين، فجمع أمير أميران الناس، واستمال الحلبيين، وملك المدينة دون القلعة، وأذن للشيعة أن يزيدوا في الأذان: حي على خير العمل محمد وعليٌّ خير البشر، على عادتهم من قبل، فمالوا إليه لذلك. وثارت فتنة بين السنة والشيعة، ونهب الشيعة مدرسة ابن عصرون وغيرها من أُدُر السنة. وكان أسد الدين شيركوه بحمص، فبلغه ذلك فسار إلى دمشق ليغلب عليها، وكان بها أخوه نجم الدين أيوب فأنكر عليه ذلك، وقال: أهلكْتنا، والمصلحة أن تعود إلى حلب، فإن كان نور الدين حياً خدمتَه في هذا الوقت، وإن كان مات فأنا في دمشق، وتفعل ما تريد. فعاد مُجِدّاً إلى حلب، فوجد نور الدين وقد ترجَّح إلى الصلاح [الشفاء]، فأجلسه في طيارة مشرفة إلى المدينة، بحيث يراه الناس كلُّهم، وهو مصفرُّ الوجه من المرض، ونادوا إلى الناس: هذا سلطانكم. فقال بعضهم: ما هذا نور الدين، بل هو فلان ـ يعنون رجلاً كان يشبهه ـ وقد طلى وجهه بصفرة، ليخدعوا الناس بذلك. ولما تحقق أمير أميران عافية أخيه خرج من الدار التي كان بها تحت القلعة، وبيده ترسٌ يحميه من النشاب، وكان الناس قد تفرقوا عنه، فسار إلى حرّان، فملكها.»[٣٢٧]

ويشير هذا المسعى من أخي نور الدين للتقرب من شيعة حلب إلى أنهم

(٣٢٧) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ٣٤٠.

كانوا لا يزالون غالبية سكان المدينة حتى ذلك الحين، وأن وزنهم السياسي لا يزال راجحاً، بحيث اضطر أخو نور الدين المنشق عليه إلى خطْب ودّهم، وهو ما سيتكرر مع نجل نور الدين، الصالح إسماعيل، كما سيرد لاحقاً. كما تدل الوقائع هنا على بداية ارتباط نور الدين بالأسرة الأيوبية واعتماده عليها، وهو أمر سيكون له ما بعده في تاريخ الحروب الصليبية والعلاقات السنية الشيعية.

وتوجد دلائل على أن الشيعة ظلوا أغلبية أهل حلب خلال حكم نور الدين وصلاح الدين، بل طيلة عهد الدولة الأيوبية، إذ يروي المؤرخون العرب - ضمن يوميات الصراع على حلب بين صلاح الدين ومناوئيه من خلفاء نور الدين - أن أمير حلب الشاب، الصالح إسماعيل - وهو نجل نور الدين - طلب الدعم السياسي من أهل حلب ضد صلاح الدين، لكنهم اشترطوا عليه شروطاً مقابل دعمهم له. قال الغزي:

«وكان الشيعة منهم اشترطوا على الملك الصالح أن يعيد إليهم شرقيّة الجامع يصلُّون فيها على قاعدتهم القديمة، وأن يُجهر بحيّ على خير العمل في الأذان، والتذكير في الأسواق وقُدَّام الجنائز بأسماء الأئمة الاثني عشر، وأن يصلّوا على أمواتهم خمس تكبيرات، وأن يكون عقود الأنكحة إلى الشريف الطاهر أبي المكارم حمزة بن زهرة الحسيني، وأن تكون العصبية مرتفعة، والناموس وازعاً لمن أراد الفتنة. وأشياء كثيرة اقترحوها مما كان أبطله نور الدين رحمه الله، فأجابهم الملك الصالح إلى جميع ما طلبوا.»[٣٢٨]

وتدل هذه الشروط الشيعية على أن التشيع كان لا يزال غالباً على أهل حلب يومذاك. وقد قبل الصالح إسماعيل هذه الشروط، رغم أنه سنّي المذهب، وأنه نجل الأمير نور الدين الذي سعى إلى اجتثاث التشيُّع من حلب. لكن تعامل صلاح الدين مع الشيعة الإمامية كان أكثر ذكاء واحتواء من تعامل نور الدين.

إذْ اتّسم صلاح الدين الأيوبي بالروح العملية أكثر من سلفه نور الدين

---

(٣٢٨) الغزي، **نهر الذهب**، ٣/ ٨٨. وللتوسع أكثر في موضوع هذه الصفقة السياسية الدينية بين الصالح إسماعيل وأهالي حلب، راجع ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٢/ ٢٨٩.

محمود؛ فسعى إلى كسب العقول والقلوب أكثر مما سعى إلى كسب المعارك الحربية. ولعل أبلغ ما يعبّر عن فلسفة صلاح الدين السياسية ودخائل شخصيته، ودوافع علاقاته السياسية - بما في ذلك علاقته بالشيعة وتعامله معهم - وصيتُه لابنه الملك الظاهر حين ولّاه أميراً على حلب؛ حيث ورد في تلك الوصية:

«أوصيك بتقوى الله تعالى فإنها رأس كل خير، وآمرك بما أمر الله به فإنه سبب نجاتك. وأحذّرك من الدماء والدخول فيها والتقلد بها فإن الدم لا ينام. وأوصيك بحفظ قلوب الرعية والنظر في أحوالهم فأنت أميني وأمين الله عليهم، وأوصيك بحفظ قلوب الأمراء وأرباب الدولة والأكابر فما بلغتُ ما بلغت إلا بمداراة الناس، ولا تحققْ على أحد فإن الموت لا يُبقي على أحد. واحذرْ ما بينك وبين الناس فإنه لا يُغفر إلا برضاهم، وما بينك وبين الله يغفره الله بتوبتك إليه فإنه كريم.»[٣٢٩]

لقد تقلد صلاح الدين منصب شَحْنة دمشق (أي قائد شرطتها) في ظل حكم نور الدين، وكان يصحبه أينما حلّ في المدينة، وما من ريب أنه كان مطّلعاً اطلاعاً كاملاً على سياسة نور الدين المناهِضة للشيعة. لكن ما تبنّاه صلاح الدين من سياسات فيما بعد يدل على أنه لم يقتنع بسياسات نور الدين تجاه الشيعة الإمامية تحديداً. فقد انتهج صلاح الدين نهج التحالف مع الشيعة الإمامية واحتوائهم في صراعه مع الشيعة الإسماعيلية (الفاطميين والنزاريين) ومع الفرنجة، بدلاً من اتباع سياسات نور الدين المعادية للشيعة عموماً، بغض النظر عن الخلافات بين طوائف الشيعة في عقائدهم أو مواقفهم السياسية. وليس من ريب في أن سياسات صلاح الدين كانت أحكم وأرحم وأنصف من سياسات نور الدين، كما كانت نتائجها أفضل للمسلمين عموماً في مقاومتهم للصليبيين.

فحينما أصبح صلاح الدين حاكماً لبلاد الشام ومصر بعد وفاة نور الدين عام (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) سعى إلى كسب قلوب الشيعة الإمامية، ونجح في ذلك نجاحاً عظيماً. ويبدو أنه أدرك قوّتهم الاجتماعية في حلب، وهي القوة التي

---

(٣٢٩) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٣٥٣.

جعلت عدداً من القادة من قبله يسعون إلى كسب ولائهم. وقد انتقل صلاح الدين من مصر إلى بلاد الشام بعد وفاة نور الدين، واتخذ دمشق عاصمة لمملكته الواسعة، واتبع سياسة احتواء تجاه الغالبية الإمامية في دمشق دون تنازل عن سياسة الإحياء السني التي ورثها عن نور الدين. لكنه حوّل تلك السياسة إلى سياسة سلمية ناعمة، بدلاً من سياسة القهر الذي مال إليه نور الدين في علاقته بالإمامية.

وحينما زار الرحالة ابن جبير دمشق - وهي يومذاك عاصمة صلاح الدين - وصف في كتاب رحلته عدداً من المزارات الشيعية العظيمة في المدينة، وبعض الأوقاف الشيعية الثرية التي تملكها تلك المزارات. فمنها «مسجد من أحسن المساجد وأبدعها وضعاً وأجملها بناء، يذكر الشيعة أنه مشهد لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه... وذلك أنهم يزعمون أنه رُؤي في المنام مصلياً في ذلك الموضع فبنت الشيعة فيه مسجداً.»[٣٣٠] وهو ما يدل دلالة واضحة على أن صلاح الدين لم يضايق الشيعة الإمامية في شعائرهم أو مؤسساتهم الدينية. ويواجه مشهدَ عليٍّ مشهدٌ لعائشة رضي الله عنها، علماً بأن أياً من علي أو عائشة لم يزر دمشق في حياته، كما نبه عليه ابن جبير بحق. لكن ذلك العصر كان عصر مشاهد ومزارات، وتديُّن شعبي كثيف الطقوس، بعيد عن نقاء الأصول عموماً.

أما التحدي السياسي الأكبر الذي واجه صلاح الدين في بداية حكمه فقد كان مدينة حلب التي تضم يومذاك غالبية إمامية، يقودها أمراءُ سنّة من خلفاء نور الدين يرفضون شرعية حكم صلاح الدين، ويرونه مغتصباً للسلطة. وقد تحلَّق هؤلاء الأمراء حول الفتى الصالح إسماعيل، نجل نور الدين المتشبث بتركة أبيه السياسية. وقد بذل صلاح الدين تسع سنين من حياته، مشحونة بالألاعيب السياسية، والمناوشات العسكرية، والتحالفات المتبدلة، من أجل السيطرة على حلب. كما حرص على كسب شيعة حلب في جهوده لبناء جبهة عريضة تقارع الصليبيين.

ومن بواكير التقارب بين صلاح الدين وبين الشيعة الإمامية في حلب ما

---

(٣٣٠) رحلة ابن جبير، ٢١٦.

يمكن استنباطه من ردة فعل صلاح الدين على اغتيال ابن الخشاب، وهو من أسرة القاضي ابن الخشاب الذي سبق الحديث عنه، وقائد الإمامية في حلب. لم يكن ابن الخشاب هذا على علاقة طيبة بخصوم صلاح الدين في حلب، ويبدو أنه كان متحمساً لسيطرة صلاح الدين على المدينة. فاغتاله خصوم صلاح الدين وهو يقود ما يشبه اعتصاماً عاماً أمام قلعة حلب، «وغاظ السلطان صلاح الدين هذا الخبر.»[331]

وحينما استولى صلاح الدين على حلب عام (٥٧٩هـ/ ١١٨٣م)، بعد أعوام من المحاولة، سمح لقادة الشيعة الإمامية الذين نفاهم نور الدين من المدينة بالرجوع إلى مدينتهم. وكما سنرى في الفصل الأخير من هذا الكتاب، فإن هذا القرار يفسر - جزئياً على الأقل - الرؤية الإيجابية التي قدم بها المؤرخ الشيعي يحيى بن أبي طي صلاح الدين، فوالد ابن أبي طيّ كان من بين أعيان الشيعة الذين نفاهم نور الدين، وسمح برجوعهم صلاح الدين. ويبدو أن الشيعة الإمامية في حلب - مثلهم مثل الشيعة الإمامية في دمشق - كانوا يتمتعون بحرية دينية كاملة في ظل حكم صلاح الدين، على عكس ما كان عليه الأمر في ظل حكم سلفه نور الدين.

لقد وجد الشيعة الإمامية في صلاح الدين الأيوبي حليفاً يستحق الثقة. ولو أننا اتخذنا ما كتبه مؤرخ الإمامية في حلب ابن أبي طيّ مرآة عاكسة للعلاقات السُنّية الإمامية على عهد صلاح الدين، فسنجد أن الشيعة الإمامية كانوا سعداء جداً بسلطة صلاح الدين. فالنصوص الباقية من كتاب ابن أبي طيّ «كنز المؤمنين في سيرة الملك صلاح الدين» - وهو أول كتاب في سيرة هذا القائد العظيم - تدل على وجود علاقة سياسية وثيقة بين صلاح الدين وبين الشيعة الإمامية في الشام. وعلى عكس الحال تحت سلطة نور الدين لم يُكرهْ صلاح الدين ولا خلفاؤه الأيوبيون الإمامية على اعتناق التسنّن قهراً، ولا على ستر عقائدهم أو شعائرهم بستار من التقيَّة. فكان شيعة الشام جزءاً من الجمهور المقاوم تحت رعاية صلاح الدين، وانضوى جزء من نخبتهم الثقافية تحت رايته، كما يدل عليه وجود ابن أبي طي في بلاطه.

---

(٣٣١) الفتح بن علي البنداري، سنا البرق الشامي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ٧٤.

لكن تصدُّر بعض الشخصيات الإمامية في العمل السياسي المقاوم للفرنجة انتهى بصعود نور الدين وصلاح الدين، وبدأت قيادة المقاومة الإسلامية للحملات الصليبية تتمحض سنية خالصة. فلسنا نجد في كتب التاريخ ذكراً لشخصية إمامية قوية ساهمت مع نور الدين أو مع صلاح الدين في صدّ الصليبيين، أو أخذت المبادرة لإنجاز شيء في هذا السبيل، على نحو ما رأيناه في العقود الأولى من الحروب الصليبية، مع أمير طرابلس ابن عمار، وقاضي حلب ابن الخشاب. ويمكن أن نستثني حالتيْ طلائع بن رزيك وحسام الدين بشارة. وسنتحدث عنهما لاحقاً.

ويبدو أن عاملين أسهما في تراجع الإمامية بعد تلك المبادرات الأولى. أولهما: حملة الاضطهاد الديني التي عاشها الإمامية في ظل حكم نور الدين، والتي قد تكون قادتهم إلى شيء من روح الإهمال والانطواء. وثانيهما ـ وهو الأهم ـ أن نور الدين وصلاح الدين ملآ الفراغ القيادي بقوَّتهما العسكرية والسياسية، فلم يعد من حاجة للأمراء الصغار والقادة المحليين ليمسكوا بزمام المبادرة العسكرية أو السياسية، سنة كانوا أو شيعة.

وبعد وفاة صلاح الدين عام (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) كيَّف بعض خلفائه من الأيوبيين سياساتهم الدينية مع القوة الاجتماعية الإمامية. فبنى الملك الظاهر غازي، وهو نجل صلاح الدين وأمير حلب، مزار النقطة، على المكان الذي يعتقد الشيعة أن قطرة من دم الحسين بن علي رضي الله عنهما سقطت فيه، حينما حمل جُنْد يزيد بن معاوية رأسه الشريف من العراق إلى الشام بعد مذبحة كربلاء. قال الغزي: «ذُكر أن سبب بناء مشهد النقطة هو أن رأس الحسين لما وصلوا به إلى هذا الجبل وضعوه على الأرض فقطرت منه قطرة دم فوق صخرة بنى الحلبيون عليها هذا المشهد وسُمي مشهد النقطة. ولعل هذه الصخرة نُقلت من هذا المشهد بعد خرابه إلى محراب مشهد الحسين فبنى عليها.»[٣٣٢]

وما يهمنا هو ما لهذا المشهد من دلالة على الخريطة الطائفية أيام الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي، والدوافع السياسية وراء بنائه. وقد شرح الغزي، وهو مؤرخ سُنّي من حلب، دوافع الملك الظاهر وراء بناء هذا المزار، فكتب: «قلتُ: المفهوم مما كُتب على جبهة الإيوان وعلى دهليز

---

(٣٣٢) الغزي، نهر الذهب، ٢/ ٢١٢.

الباب أن الساعين في بناء هذا المشهد شيعة إمامية اثنا عشرية، مع أن الذي أمر ببنائه وهو الملك الظاهر غازي سُنّي ابن سُنّي. فلعل الذي حمله على بنائه مجرد مواساة للشيعة واسترضاء لهم، ليكونوا من نصرائه أو ليُكفَى شرهم، فقد كان الشيعة في حلب تلك الأثناء مرهوبي الجانب.»[٣٣٣]

وقد يقول البعض إن سياسات صلاح الدين وأبنائه تجاه الشيعة كانت تستلهم جانباً من توجهات الخليفة العباسي الناصر (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥م). فمن مفارقات التاريخ أن الناصر كان متعاطفاً مع الشيعة في سياساته وحتى في شعره[٣٣٤] رغم أنه كان رمزاً للتسنّن آنذاك بحكم منصبه خليفة عباسياً. بيْد أن التحالف مع الشيعة الإمامية ظل سمة غالبة على الدولة الأيوبية طيلة فترة حكمها، في حياة الناصر وبعده. وكما سنرى في الفصل الرابع من هذا الكتاب، فحتى النزاريون ـ وهم أشد طوائف الشيعة رفضاً وعنفاً تجاه الهيمنة السنية ـ تحولوا حلفاء لصلاح الدين في نهاية حياته، بعد أن حاولوا اغتياله أكثر من مرة، واستمروا حلفاء دائمين لأبنائه من بعده، وللأيوبيين عموماً طيلة عمر الدولة الأيوبية.

فإذا انتقلنا من الشام إلى مصر، فسنجد مظاهر للتقارب السُنّي الإمامي أثناء الحروب الصليبية. ومن أمثلته ما ظهر على يد الوزير الإمامي طلائع بن رزِّيك، الذي تولى الوزارة للفاطميين بمصر عام (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م) وهي السنة ذاتها التي استولى فيها نور الدين على دمشق، فوحَّد بلاد الشام تحت رايته. وابن رزيك أرمني النسب، لكنه كان هو والبطائحي الوزيرين الوحيدين في تاريخ الدولة الفاطمية اللذين كانا إماميّيْن في عقيدتهما. وقد صرّح ابن الأثير بمذهب الصالح بن رزيك، فقال: «وكان الصالح إمامياً، لم يكن على مذهب العلويين المصريين.»[٣٣٥] وقال ابن تغري بردي إنه «كان مائلاً إلى مذهب الإماميّة.»[٣٣٦]

---

(٣٣٣) الغزي، **نهر الذهب**، ٢/ ٢١٤.

(٣٣٤) انظر أمثلة على سياسات الخليفة الناصر الموالية للشيعة عند: الذهبي، **العبر**، ٣/ ٨٧. وعن المشاعر الشيعية في شعر الناصر راجع: ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول** (بيروت: دار الشرق، ١٩٩٢)، ٢٣٧ وفي **تاريخ ابن الوردي**، ١/ ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣٣٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٢٨٦.

(٣٣٦) ابن تغري بردى، **النجوم الزاهرة**، ٥/ ٣١١.

كان طلائع بن رزيك شاعراً مفلقاً ورجل دولة متمرساً، وهو آخر الوزراء الأقوياء في تاريخ الدولة الفاطمية. وقد أثنى المؤرخون السنّة ثناء عظيماً على ذكائه وشجاعته. فابن القلانسي يصفه بأنه «فارس الإسلام»[٣٣٧] وابن كثير يسميه «فارس الدين»[٣٣٨] وأبو شامة يعدُّه «فارس المسلمين.»[٣٣٩] وقد بذل ابن رزيك جهداً جهيداً لحماية الساحل الشامي من الفرنجة، وإبقائه بأيدي الفاطميين، وفي واحدة على الأقل من هذه المساعي «كسَر جيش مصر الفرنج بأرض عسقلان، كسروهم كسرة فجيعة، صُحْبة الملك صالح أبو الغارات، فارس الدين، طلائع بن رزيك، وامتدحه الشعراء.»[٣٤٠]

بيد أن أهم أعمال ابن رزيك من منظور العلاقات السنّية الشيعية التي تهمّنا في هذه الدراسة هو سعيه الملحاح إلى بناء حلف عريض مع نور الدين ضدّ الفرنجة، رغم ما عُرف به نور الدين من عداء شديد للشيعة والتشيع. فقد أورد أبو شامة قصائد عدة نظمها الوزير ابن رزيك وبعث بها إلى نور الدين مع صديقهما المشترك، الشاعر الفارس أسامة بن منقذ. «وكان كثيراً ما يكاتبه طالباً منه إعلام نور الدين بالغزاة لحثّه عليها.»[٣٤١]

وفي هذه القصائد يحثّ ابنُ رزيك نورَ الدين على الصمود في وجه الفرنجة، وعلى إرسال جيوشه لتحرير القدس منهم. ويعبّر عن استعداده لقيادة جيش مصر للالتحاق بجيش نور الدين في هذه المعركة متى أراد نور الدين وأينما أراد. ويبدو ابن رزيك في أشعاره أكثر حماساً لقتال الفرنجة من نور الدين نفسه، فهو لا يفتأ يحثّ نور الدين في أشعاره على تجنّب أي مهادنة للفرنجة أو مصالحة معهم. كما يدّعي أنه وفر لنور الدين كل ما سأله من دعم، وأنه وجيشُه جاهزان للانضمام إلى نور الدين في ساحة المعركة. ففي إحدى هذه القصائد يفخر ابن رزيك بجيشه في معاركه المظفّرة ضد الفرنجة فيقول:

نذرنا مسير الجيش في صفَرٍ فما مضى نصفه حتى انثنى وهو غانمُ

(٣٣٧) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٥٠٧.
(٣٣٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٢/ ٢٣٨.
(٣٣٩) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ٣٠٩.
(٣٤٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٢/ ٢٣٨.
(٣٤١) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ٣٦٣.

بعثناه من مصر إلى الشام قاطعاً مفاوز وخدُ العيس فيهن دائمُ
تباري خيولاً ما تزال كأنها إذا ما هي انقضت نسور قشاعمُ
يسير بها ضرغام في كل مأزق وما يصحب الضرغام إلا الضراغمُ
وواجههم جمع الفرنج بحملة تهون على الشجعان فيها الهزائمُ
فلقّوهمْ زرق الأسنة وانطووا عليهم فلم يرجع من الكفر ناجمُ
وعادوا إلى سل السيوف فقُطّعت رؤوس وحُزَّت للفرنج غلاصمُ

ثم يستنفر نورَ الدين ويستحثه على العمل معاً ضد العدو الفرنجي المشترك، ويعده بمد اليد إليه في ذلك، فيقول:

فقولوا لنور الدين لا فُلَّ حدُّه ولا حكمت فيه الليالي الغواشمُ
تجهز إلى أرض العدو ولا تهُنْ وتظهِرْ فتوراً إن مضت منك حازمُ
فنحن على ما قد عهدت نروعهم ونحلف جهداً أننا لا نسالمُ
وغاراتنا ليست تفتّر عنهمُ وليس ينجّي القومَ منا الهزائمُ
فأسطولنا أضعاف ما كان سائراً إليهم فلا حصن لهم منه عاصمُ
ونرجو بأن نجتاح باقيهمُ به وتحوى الأسارى منهمُ والغنائمُ(٣٤٢)

وفي قصيدة أخرى من ابن رزيك إلى أسامة بن منقذ، يحمله رسالة إلى نور الدين:

والمِم بنور الدين واعلمـ ـه بهاتيك القضيهْ
فهو الذي ما زال يُخـ ـلص منه أفعالاً ونيهْ
ويُبيد جمع الكفر بالبيـ ـض الرقاق المشرفيهْ
فعساه ينهض نهضة يفنى بها تلك البقيهْ
إما لنُصرة دينه أو مُلكِه أو للحميَّهْ(٣٤٣)

ويصل الأمر بابن رزيك إلى دعوة نور الدين إلى الاتفاق على وقت معلوم للسير معاً لقتال الفرنجة، فيقول:

---

(٣٤٢) أبو شامة، عيون الروضتين، ١/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
(٣٤٣) أبو شامة، عيون الروضتين، ١/ ٣٦٦.

أيها العادل الذي هو للدين شباب وللحروب شبيبُ
والذي لم يزل قديماً عن الإسلام بالعزم منه تُجلى الكروبُ
وغدا منه للفرنج إذا لاقوه يوم من الزمان عصيبُ
غيرنا من يقول ما ليس يمضيه بفعل وغيرك المكذوبُ
قد كتبنا إليك ما وضح الآن بماذا عن الكتاب تجيبُ؟
قصدنا أن يكون منا ومنكم أجلٌ في مسيرنا مضروبُ
فلدينا من العساكر ما ضاق بأدناهم الفضاء الرحيبُ[٣٤٤]

ومن عتبه لنور الدين:

أبلغن قولنا إلى الملك العادل فهو المرجو والمأمولُ
قل له كم تماطل الدين في الكفار فاحذر أن يغضب الممطولُ
سرْ إلى القدس واحتسب ذاك في الله فبالسير منك يُشفى الغليلُ[٣٤٥]

وتكشف أشعار ابن رزيك عن تعلقه العميق بالقدس، واهتمامه بتحريرها من يد الفرنجة. بل تذكر مصادر تاريخية أن آخر ما نطق به قبل وفاته كان عبارات ندم على تفريطه في فعل كل ما يستطيع لاسترداد القدس من الفرنجة. حيث ندم على أنه في إحدى غاراته على حدود الشام «لم يتم إلى بلاد الشام ويفتح بيت المقدس ويستأصل شأفة الفرنج.»[٣٤٦]

ولم تثمر هذه المناشدات الشعرية من ابن رزيك استجابة من نور الدين، فأحسّ الوزير الشاعر بخيبة أمل عظيمة، عبّر عنها في بعض مراسلاته الشعرية مع أسامة بن منقذ، من مثل قوله:

فلو أن نور الدين يجعل فعلنا فيهم مثالا
ويسيِّر الأجناد جهرا كي ينازلهم نزالا
ووفى لنا ولأهل دولته بما قد كان قالا

(٣٤٤) أبو شامة، عيون الروضتين، ١/ ٣٧١.
(٣٤٥) أبو شامة، عيون الروضتين، ١/ ٣٧٣.
(٣٤٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢/ ٤٤٠.

لرأيت للافرنج طُرّاً في معاقلها اعتقالا
وتجهزوا للسير نحو الغرب أو قصدوا الشمالا
وإذا أبى إلا اطّراحا للنصيحة واعتزالا
عدنا بتسليم الأمور لحكم خالقنا تعالى[347]

وتستحق هذه الأشعار ـ التي لم نورد منها سوى نماذج ـ دراسة خاصة من حيث دلالتها على التقارب السُنّي الإمامي في الحقبة الصليبية، وبداية نضج الظروف في مصر لانتقال سياسي ومذهبي جذري. لكننا نكتفي بالتأكيد على دلالاتها السياسية المباشرة. فهي تكشف عن اقتناع متنام لدى النخبة السياسية في مصر بأن نور الدين هو رجل المرحلة، وأنه هو الذي يستطيع أن ينجز المهام السياسية والعسكرية التي عجزت الدولة الفاطمية الشائخة عن مواجهتها. وهي أيضاً تعكس رغبة عامة لدى الشيعة الإمامية في الشام ومصر للاصطفاف مع القادة السنّة في مواجهتهم للفرنجة، على عكس الشيعة الإسماعيلية.

بيْد أن نور الدين لم يُبْد اهتماماً بأي عمل عسكري مشترك مع الوزير الإمامي المتحمس ابن رزيك، لأنه لم يدْعُه للقدوم إلى مصر واستلام زمام الأمور فيها ـ كما فعل وزراء فاطميون فيما بعد ـ وإنما دعاه إلى بناء جبهة موحدة مع القوة الفاطمية لقتال الفرنجة في فلسطين. وإذا أخذنا تدخلات نور الدين اللاحقة في مصر بعين الاعتبار، فإن إهماله لدعوات ابن رزيك يمكن تفسيرها بأمور ثلاثة: أولهما أن ابن رزيك لم يقدم لنور الدين ما كان يطمح إليه وهو السيطرة الكاملة على مصر، وثانيهما أن نور الدين لم يثق في ابن رزيك والنخبة المصرية عموماً في عمل مشترك فخشي من الغدر السياسي، وثالثها أن نور الدين ـ المحتك بالجبهة العسكرية مع الفرنجة في الشام أكثر من غيره ـ لم ير النصر على الفرنجة سهلاً كما تصوّره الوزير الشاعر ابن رزيك من بعيد في القاهرة.

هل أخطأ نور الدين التقدير في تجاهله لنداءات الوزير طلائع ابن رزيك، أم اتخذ القرار الصائب بتجاهلها؟ ذلك أمر يعسر الحكم عليه

---

(347) أبو شامة، عيون الروضتين، 1/369.

في ضوء التطورات اللاحقة المعقدة. فمن المحتمل أن نور الدين لو كان أقدَمَ على التعاون مع ابن رزيك ضد الفرنجة، لكان هو الذي حرر القدس، ولما كان تأجّل تحريرهما ليتم على يد صلاح الدين بعد ربع قرن. ومن المحتمل بالقدر ذاته أن نور الدين كان سيقع في فخ النخبة الفاطمية وغدرها وألاعيبها التي عانى منها هو وصلاح الدين فيما بعد، فضلاً عن النخبة الشامية الممزقة في أهوائها ومصالحها.

فرغم ما تنبض به رسائل ابن رزيك الشعرية إلى نور الدين من صدق وحماس، فهو إمامي في وسط إسماعيلي. ثم هو ليس سوى رجل واحد من النخبة الفاطمية التي كانت غارقة في الأنانية السياسية، حتى غدا غدر بعضها ببعض أمراً معتاداً، فضلاً عن غدرها بالآخرين. ونترك الحسم في جواب ذلك السؤال لمن أراد من المؤرخين.. فما يهمنا هنا هو ما حملته دعوات ابن رزيك من دلالة على التقارب السُنّي الإمامي الذي نتج عن التحدي الصليبي.

ولتقديم صورة أقرب إلى الكمال عن العلاقات السنّية الإمامية في تموجاتها خلال الحروب الصليبية، نحتاج إلى إيراد استثناءين لهذا التقارب بين الطائفتين، أثبتتهما كتب التاريخ، وهما يستحقان الإثبات هنا. أولهما حالة دبيس بن صدقة، وهو زعيم قبلي إمامي مغامر من العراق تحالف مرة مع الفرنجة في حصارهم لحلب الذي أشرنا إليه سابقاً في هذا الفصل. والثاني حالة شيعة جبل عامل الذين خضعوا للاحتلال الصليبي مدة ثمانية عقود، وقاتلوا تحت رايتهم مرة واحدة على الأقل.

أما دبيس بن صدقة فأصله من بلدة الحلّة قرب بغداد، وهي مركز تاريخي للتشيّع الإمامي في العراق، أسسها جد دبيس، سيف الدولة صدقة عام (٤٩٤هـ/١١٠١م). وقد تحدّث الذهبي عن صدقة والد دبيس فقال: «كان صدقة شيعياً، له محاسن ومكارم وحِلم وجود.»[٣٤٨] وذكر أن صدقة بنى بلدة الحلة في العراق لتكون مدينة شيعية منذ البدء، فقال: «أنشأ الحلة على الرفض.»[٣٤٩] وحينما زار ابن بطوطة الحلة عام (٧٢٦هـ/١٣٢٦م) أكّد

---

(٣٤٨) الذهبي، العبر، ٢/ ٣٨٢.

(٣٤٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٣١٣.

أيضاً أن «أهل هذه المدينة كلها إمامية اثنا عشرية.»[٣٥٠] وهذا واقع لم يتغير على مرّ القرون حتى اليوم.

وقد قُتل والد دبيس بن صدقة على يد الخليفة العباسي، فأهاج ذلك دبيساً ضد العباسيين، وخاض ضدهم حرباً هوجاء، استمرت أعواماً مديدة من النهب وقطع الطريق في العراق والشام وبلاد فارس. ثم نزح إلى الشام، وتحالف مع أمير أنطاكية الفرنجي جوسلين، وملك القدس الفرنجي بالدوين من أجل الاستيلاء على حلب. وقد كتب دبيس إلى بعض أهالي حلب (من الشيعة على الراجح) أن يدعموا مسعاه، لكن رسائله إليهم وقعت بيد قائد الشرطة السنّي بحلب ابن بديع، فنكّل بهم. قال ابن العديم: «ثم إن دبيساً صادق جوسلين وبغدوين الفرنجيين وصافاهما... واتفق مع الفرنج على حصار حلب، وكاتب قوماً من أهل حلب وأنفذ لهم جملة دنانير... فكشف ذلك رئيسها أبو الفضائل بن بديع، فأطلع عليه تمرتاش بن إيلغازي صاحب حلب، فأخذهم وعذبهم كل عذاب أمكنه، وشنق بعضهم وصادر بعضاً وأحرق بعضاً.»[٣٥١]

ولكي يغري دبيس حلفاءه من الفرنجة بدعمه حاول إقناعهم بأن مشاعر شيعة حلب معه، ثم وعد الفرنجة وعوداً مغرية، أهمها أنه سيكون تابعاً مطيعاً لهم، ونائباً عنهم في حكم حلب. يذكر ابن الأثير أن دبيساً قال لهم: «إن أهلها شيعة، وهم يميلون إليّ لأجل المذهب، فمتى رأوني سلّموا البلد إليّ. وبذل لهم على مساعدته بذولاً كثيرة، وقال: إنني أكون هاهنا نائباً عنكم ومطيعاً لكم.»[٣٥٢]

وهكذا نشأ حلف غريب ملفق ومتنافر الغايات والدوافع ضد حلب. ضمّ من الجانب المسلم الزعيمَ الشيعي الإماميَّ دبيس بن صدقة، وأميريْن سنّيين هما سلطان شاه، نجل رضوان ـ وقد كان يحلم باسترداد ملك أبيه الضائع ـ وتغريل أرسلان ـ وهو أخو سلطان السلاجقة بالأناضول ـ وقد كان مغامراً يبحث عن مجد سياسي في أي مكان. أما الجانب الصليبي من هذا الحلف الغريب فقد كان فيه ملك بيت المقدس بالدوين الثاني مدعوماً بجيوش صليبية قادمة من الرها وأنطاكية.[٣٥٣]

---

(٣٥٠) **رحلة ابن بطوطة**، ٢/ ٥٦.

(٣٥١) ابن العديم، **بغية الطلب**، ٧/ ٣٤٨٠.

(٣٥٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٦٩٥.

(٣٥٣) للتوسع أكثر عن الظروف الذي نشأ فيها هذا الحلف الإسلامي الصليبي ضد حلب، راجع:
Runciman, *History of the Crusades*, 2:171-173.

وكما بسطنا القول من قبل، فإن أهالي حلب لمّا أدركوا الخطر الداهم من هذا الحلف، واشتد عليهم الحصار والجوع، أخذ قاضي المدينة الشيعي الإمامي ابن الخشاب زمام المبادرة، واستنجد بأمير الموصل السُنّيّ آق سنقر، ففرت الجيوش المحاصِرة في وجه آق سنقر، وتلاشى هذا «التحالف بين الصليبيين وبين البدو»[٣٥٤] كما دعاه ستيف رنسيمان.[٣٥٥] وحينها قاد دبيس بن صدقة رجال قبيلته مشرِّقاً إلى العراق، وهو يجر أذيال الخيبة، وكانت تلك نهاية مغامرته للاستيلاء على حلب.

ورغم أن دبيس بن صدقة حاول استثمار المشاعر الشيعية لدى سكان حلب فإنه لم يكن يملك مصداقية للنجاح في ذلك. فقد كان واضحاً لسكان المدينة أن دبيساً لم يكن مدفوعاً بدوافع دينية أو إنسانية نبيلة. كما أن سلوك الجيش المحاصِر الذي كان رجال دبيس جزءاً منه اتسم بالاستفزاز لمشاعر الشيعة والسنة على حد السواء، بشكل لا مثيل له في تاريخ الحروب الصليبية، وقد قدّم ابن العديم تفاصيل عن استفزازات الحلف المحاصِر لحلب مشاعر المسلمين، فقال إنهم:

«أقاموا على حلب يزاحفونها، وقطعوا الشجر، وخربوا مشاهد كثيرة، ونبشوا قبور موتى المسلمين، وأخذوا توابيتهم إلى الخيم، وجعلوها أوعية لطعامهم، وسلبوا الأكفان، وعمدوا إلى من كان من الموتى لم تنقطع أوصاله، فربطوا في رجلهم الحبال، وسحبوهم مقابل المسلمين. وجعلوا يقولون: هذا نبيُّكم محمد! وآخر يقول: هذا عليُّكم! وأخذوا مصحفاً من بعض المشاهد بظاهر حلب وقالوا: يا مسلم أبصر كتابكم. وثقبه الفرنجي بيده، وشده بخيطين، وعمله ثفراً لبرذَوْنه، فظل البرذَوْن يروث عليه، وكلما أبصر الروث على المصحف صفق بيديه وضحك عجباً وزهواً.»[٣٥٦]

وكانت ردة فعل أهالي حلب على دبيس شخصياً مشحونة بالمقت الشديد والاحتقار، لأنه كان صاحب المبادرة بحصار حلب. إذ يروي ابن العديم نقلاً عن أبيه أن أهالي حلب كانوا يتسلقون أسوار المدينة، ويضربون طبولهم الصغيرة، وينشدون: «دبيس يا نحيس.»[٣٥٧] لقد كان دبيس استثناء مقيتاً من حالة توحيدية عامة في العلاقات السنية الشيعية آنذاك.

---

(٣٥٤) Runciman, *History of the Crusades*, 2:173.

(٣٥٥) راجع أيضاً ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٦٩٥.

(٣٥٦) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٣٥٧) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٩٣.

أما الاستثناء الثاني من التقارب السُنّي الإمامي أثناء الحروب الصليبية، فهو حالة شيعة جبل عامل. وكنا أوردنا في الفصل السابق شهادة ابن جبير حين زار جبل عامل، ووصف حال المسلمين الشيعة هناك تحت الاحتلال الفرنجي. وأن أهل جبل عامل كانوا متعايشين مع ذلك الوضع، «وهم مع الإفرنج على حالة ترْفيه» بتعبير ابن جبير. وقد فسر جعفر المهاجر استبقاء الفرنجة لشيعة جبل عامل، بدل إبادتهم كما أبادوا سكان البلدات الإسلامية الأخرى، تفسيراً اقتصادياً، فقال:

«ما إن استقر بأولئك النازحين [الشيعة] المقام في أوطانهم الجديدة على هضاب جبل عامل الفقيرة، حتى لحق بهم الصليبيون، قادمين من فلسطين ولا ريب. لكن هؤلاء، لأول مرة في تاريخهم في المنطقة، لم يَعْمَدوا إلى ما درجوا عليه فيما احتلوه من قبلُ من بلدان، أي إلى قتل السكان أو تهجيرهم، بل استحْيَوهم [أبقوهم أحياءً]، لا رحمةً بهم، بل لأنهم لو يعودوا بحاجة إلى المزيد من الأرض ليَعْمُروها، وإنما بحاجة إلى من يعمل لهم في الأرض التي يحتلونها، وينتج لهم الغذاء، ويدفع لهم الضرائب.»[٣٥٨]

بل إن جعفر المهاجر ليرى في إبقاء الصليبيين على شيعة جبل عامل أمراً قدَرياً لا يخلو من حكمة و«خير وبركة» في نهاية المطاف، وهو يتخذه فرصة لإدانة حكم المماليك وقسوتهم على الشيعة اللبنانيين فيما بعد. ففي مثال مُعبّر عن الذاكرة التاريخية المتوازية التي يحملها كل من السنة والشيعة عن أحداث التاريخ، يقارن جعفر المهاجر بين مذبحة المماليك ضد الشيعة في كسروان، واستبقاء الصليبيين للسكان الشيعة بجبل عامل، فيقول:

«حقٌّ أن الغُزاة الصليبيين من قبلُ قد بسطوا سلطاناً غريباً استلابيّاً على كامل الساحل اللبناني وعلى جبل عامل. ولكنّهم لم يرتكبوا فيهما مجازرَ تطهيريّة على نحو ما فعله المماليك، بذرائعَ واهيةً دبّجها لهم ابنُ تيميّة من عندِه، مَبنيّة على مجموعةٍ من الأكاذيب والأوهام. ولم يُدمّروا أكبرَ وأحصنَ مدينتيْن فيه. حتى البعثرة السكّانيّة الهائلة التي أحدثوها، لم يكُنْ لها ذلك التأثيرُ المُتمادي الذي كان لمثلِها بالتّهجير شبهِ الكاملِ لمن نجا من مذبحة الشيعةِ في كسروان وما والاها، بل إنّ

(٣٥٨) جعفر المهاجر، حسام الدين بشارة أمير جبل عامل، ١٨.

بعضها ربما كان له مفعولٌ إيجابي، ومنه الامتلاءُ السكاني لجبل عامل، وما ترتّبَ عليه غيرَ بعيد من نهضةٍ كبرى، كان لها من الآثار الطيّبةِ ما يزالُ خيراً وبركةً حتى اليوم. وسيبقى إن شاء الله.»[٣٥٩]

وفي كل الأحوال يتضح أن شيعة جبل عامل كانوا يرون الحكم الصليبي أرحم بهم من حكم الأمراء السنَّة، وهذا فحوى قول ابن جبير في نصه السابق: «وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين: أن يشتكي الصنف الاسلامي جوْر صنفه المالك له، ويحمَدَ سيرة ضده وعدوه المالك له من الإفرنج، ويأنسَ بعدله، فإلى الله المشتكى». وقد وجد بعض المؤرخين المعاصرين ـ سنة وشيعة ـ في هذا عذراً لأهل جبل عامل في الخنوع للاحتلال الصليبي حوالي ثمانية عقود، دون أن يقاوموه أو يتعاونوا مع البيئة الإسلامية المحيطة بهم في مقاومته.

ومن هؤلاء المؤرخين محمد كرد علي الذي يقول: «من الغريب أن شيعة جبل عاملة كانت مع الصليبيين على إخوانهم المسلمين إلا قليلاً، وكأنهم اضطروا إلى ذلك اضطراراً لأن أرضهم في قبضة الصليبيين.»[٣٦٠] ومنهم جعفر المهاجر الذي يقول: «لم يُذكر لأهل الجبل أي عمل في مقاومة الاحتلال والمحتلين، اللهم إلا اشتراك رجالة كثيرين من أهل الجبل في أعمال الدفاع عن مدينة صور المحاصرة عام [٥٠٥هـ] ١١١١م. والظاهر أن هؤلاء قدموا من أطراف جبل عامل التي ظلت طاهرة من الاحتلال.»[٣٦١]

ويسوِّغ جعفر المهاجر سلوك شيعة جبل عامل المهادن للصليبيين بسلوك الأمراء السنَّة المعادي لرعاياهم الشيعة، فيقول: «لا شك أن ما ارتكبه نور الدين في حلب ودمشق وغيرهما ـ مثلاً ـ كان يصل إلى مسامع أهل جبل عامل، مما يكفي لإجراء مقارنة سريعة بين السياسة الصليبية التي لم تكن تعرض بشكل مباشر لمعتقداتهم، ولم تكن تمارس نحوهم سياسة تمييزية أساسها مذهبهم، وبين سياسة القمع الدموي التي يمارسها أولياء الأمر من المسلمين.»[٣٦٢]

صحيح أن سياسات نور الدين تجاه الشيعة الإمامية لم تكن تتّسم بالإنصاف ولا الحكمة السياسية، بخلاف خلفه صلاح الدين الأيوبي، لكن

---

(٣٥٩) جعفر المهاجر، **شيعة لبنان**، ١٥١ ـ ١٥٢. وسنتحدث في الفصل الأخير عن فتوى ابن تيمية في موضوع مذبحة كسروان.

(٣٦٠) محمد كرد علي، **خطط الشام** (دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٣)، ٢/١٤.

(٣٦١) جعفر المهاجر، **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**، ٢٠.

(٣٦٢) جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة**، ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

يبدو أن جعفر المهاجر فقدَ هنا حاسة المؤرخ اليقِظ لحركة الزمان، فنسي أن أهل جبل عامل دخلوا تحت الحكم الصليبي بُعيد الحملة الصليبية الأولى، أي قبل أن يولد نور الدين (٥١١ ـ ٥٦٩هـ/١١١٨ ـ ١١٧٤م) بأعوام، وأنهم ظلوا على تلك الحال نحو نصف قرن قبل أن يستولي نور الدين على حلب عام (٥٤٣هـ/١١٤٦م) ثم على دمشق بعد ذلك ببضع سنين. فما الذي تعلمه شيعة جبل عامل من سياسات نور الدين يقنعهم بالخضوع لسلطة الفرنجة بعد نصف قرن من الخضوع لها؟!

وإذا كان جعفر المهاجر يجد لهم عذراً في الخضوع للعدوّ تقيَّة، أو ترجيحاً لهم على الأخ المسلم غير المنصف، فلا عذر لهم في الانضمام إلى صف العدو والقتال معه. وهو ما حدث مرة واحدة على الأقل، واجه فيها جيش المسلمين جيشَ الفرنجة «ومسلمي جبل عاملة المضافين إليهم» وانتهت بـ«فتح مبين» لصالح الجيش الإسلامي. وقد وثَّق مؤرخ دمشق ابن القلانسي هذه الوقعة بالتفصيل، فقال:

«وفي يوم الأحد الخامس عشر من شهر ربيع الأول [سنة ٥٥٢هـ] ورد المبشر من المعسكر المنصور برأس المال بأن نصرة الدين أمير ميران لما انتهى إليه خبر الإفرنج الملاعين بأنهم قد أنهضوا سريةً وافرة من العدد من أبطالهم الموفورة العدد إلى ناحية بانياس، لتوليها وتقويتها بالسلاح والمال، فأسرع النهضة إليهم في العسكر المنصور. وقد ذُكر إن عدتهم سبعمائة فارس من أبطال الأسبتارية والسرجندية والداوية، سوى الرجَّالة. فأدركهم قبل الوصول إلى بانياس، وقد خرج إليهم من كان فيها من حُماتها، فأوقع بهم وقد كان كَمَن لهم في مواضع كُمَناء من شجعان الأتراك، وجالت الحرب بينهم، واتفق اندفاع المسلمين بين أيديهم في أول المجال، وظهر عليهم الكُمناء. فأنزل الله نصره على المسلمين وخذلانه على المشركين، فتحكمت من رؤوسهم ورقابهم مُرهفات السيوف بقوارع الحمام والحتوف، وتمكنت من أجسادهم مُشرعات الرماح وصوارم السهام، بحيث لم ينج منهم إلا القليل ممن ثبطه الأجل، وأطار قلبه الوجل. وصاروا بأجمعهم بين قتيل وجريح، ومسلوب وأسير وطريح. وحصل في أيدي المسلمين من خيولهم وعدد سلاحهم وكراعهم وأموالهم وقراطيسهم وأسراءهم ورؤوس قتلاهم ما

لا يُحَدُّ كثرةً. ومحقت السيوف عامة رجَّالتهم من الإفرنج ومسلمي جبل عاملة المضافين إليهم. وكان ذلك في يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ربيع الأول. ووصلت الأسرى والرؤوس من القتلى والعدد إلى البلد المحروس في يوم الاثنين تاليه، وأطيف بهم البلد. وقد اجتمع لمشاهدتهم الخلق الكثير والجم الغفير. وكان يوماً مشهوداً مستحسناً، سرَّت به قلوب المؤمنين وأحزاب المسلمين. وكان ذلك من الله تعالى ذكره وجل اسمه مكافأةً على ما كان من بغْيِ المشركين وإقدامهم على نكث أيمان المهادنة مع المولى نور الدين أعز الله نصره... وتبع هذا الفتح المبين ورود البشرى الثانية من أسد الدين باجتماع العدد الكثير إليه من شجعان التركمان، وأنه قد ظفر من المشركين بسرية وافرة ظهرت من معاقلهم من ناحية الشمال، فانهزمت وتخطَّف التركمان منهم من ظفروا به.»[٣٦٣]

ويبقى السؤال الأهم: هل كان الشيعة الإمامية بجبل عامل داعمين للاحتلال الصليبي، أو متعايشين معه على الأقل، على خلاف إخوتهم في المذهب في عموم الشام؟! هل هم استثناء الجنوب كما كان دُبيس بن صدقة استثناء الشمال؟! في نص ابن القلانسي الطويل الذي أوردناه دليل على أنهم تجاوزوا الخضوع للاحتلال الصليبي إلى التعاون معه والقتال في صفوفه.

على أن أهل جبل عامل الخاضعين خوفاً، أو المتعاونين اقتناعاً، لم يكونوا استثناء من البيئة الإسلامية آنذاك التي طغت عليها الأنانية السياسية والتعصبات المذهبية. كما أن أهل جبل عامل غيروا موقفهم فيما بعد، نتيجة «للتأثر عملياً بالجو الجهادي الذي أشاعه صلاح الدين من حوله» كما لاحظ جعفر المهاجر.[٣٦٤]

لقد أحيا صلاح الدين موات أمة خامدة هامدة، وامتد ذلك الإحياء حتى وصل الزوايا المعتمة التي احتواها العدو الصليبي، مثل جبل عامل. فتبدل وضع الشيعة في جبل عامل من خانعين للاحتلال الفرنجي، راضين بالدون، منبتِّين عن تيار أمتهم العريض، إلى مقاومين له، متعاضدين مع

---

(٣٦٣) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٥١٨.

(٣٦٤) المهاجر، **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**، ٧٠ ـ ٧١.

الحركة الجهادية التي سرت في جسد الأمة تحت راية القائد صلاح الدين الأيوبي.

وإذا صحّت نظرية جعفر المهاجر القائلة بأن أحد القادة العسكريين بجيش صلاح الدين، وهو حسام الدين بشارة، كان من أبناء جبل عامل، وأنه ظل على تشيُّعه طيلة حلفه الطويل مع صلاح الدين وتحت رايته ـ والقرائن التاريخية ترجِّح صحتها ـ فسيكون هذا دليلاً إضافياً قوياً لما رسمناه في هذا الفصل من صور التواصل والتعاضد بين السُنّة والشيعة الإمامية خلال الحروب الصليبية.[٣٦٥]

والخلاصة أن الأمير الإمامي أبا الفخر ابن عمار، والقاضي الشيعي الإمامي أبا الفضل ابن الخشاب، كانا يملكان مصداقية أخلاقية ورأسمالاً سياسياً لا يُقارن بما يملكه مغامر لا ضمير له مثل دُبيس. كما كان لدبيس في حصار حلب شركاء من السنّة ومن الفرنجة، مما يجعل تفسير سلوكه تفسيراً مذهبياً غير مقنع، رغم سعيه لاستغلال المذهب في مسعاه الخبيث. ومن الجلي أيضاً أن حالة حاضرة طرابلس في التقارب مع أهل السنة أعظم تمثيلاً لإمامية الشام من حالة جبل عامل المعزولة في قمم الجبال تحت نير الاحتلال. إضافة إلى أن وضع جبل عامل تغير جذرياً مع الروح الجهادية التي حملها صلاح الدين الأيوبي.

ولذلك فإن ظاهرة دبيس وحالة جبل عامل لا تخرمان النتيجة العامة التي تدل عليها الدلائل التاريخية المبسوطة هنا. وهي أن السُنّة والشيعة الإمامية اكتشفوا وحدة مصيرهم، فوقفوا متعاضدين ضد الخطر الفرنجي. أما الشيعة الإسماعيلية بفرعيْهم الفاطمي والنزاري فأمرهم مختلف، وهذا ما سنبسط القول فيه في الفصل التالي.

---

(٣٦٥) للتوسع في موضوع حسام الدين بشارة وعلاقته بصلاح الدين، راجع دراسة جعفر المهاجر المعنونة: **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**، وقد أحلنا عليها أكثر من مرة.

الفصل الرابع

قبولُ ما ليس منه بُدٌّ: السنَّة والشيعة الإسماعيلية في مواجهة الفرنجة

حينما بدأت الحروب الصليبية كان التشيع الإسماعيلي في انحسار سياسي وفكري، بعد أن هيمن على العالم الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. فالدولة الفاطمية كانت تحتضر، والجاذبية الأيديولوجية للمذهب الإسماعيلي كانت تتلاشى. وقد أثَّر هذا التراجع العام للفكرة الإسماعيلية في الموقف الإسماعيلي من أهل السنَّة ومن الصليبيين. وفي هذا الفصل نشرح واقع العلاقات بين السنّة والإسماعيلية - بفرعيْها الفاطمي والنزاري - أثناء الحروب الصليبية، ونبيِّن أثر العامل الصليبي على مسارات تلك العلاقات وتموجاتها. ويركّز الفصل بشكل خاص على بيان المسار الذي نقل القوة الإسماعيلية الآفلة من التنافس مع أهل السنّة على قلْب الإسلام وحكْم العالم الإسلامي، إلى قبولِ ما ليس منه بدٌّ بالخضوع للقوى السنّية الصاعدة.

لم يشخِّص مؤرخ دورَ الدولة الفاطمية وموقفَها أثناء الحروب الصليبية بأبلغَ وأوجزَ مما شخَّصهما به المؤرخُ الفرنسي رينيه غروسيه حين وصف الفاطميين بأنهم «بيزنطيُّو الإسلام»[٣٦٦] Byzantines de l'Islam. وتتمثل دقة هذا الوصف في وجود أوجه شبه عميقة بين الفاطميين والبيزنطيين آنذاك. فقد كان الفاطميون الشيعة يرفضون الخضوع للخلافة العباسية السنّية، ويرون أنفسهم الورثة الشرعيين لرسالة الإسلام ولسلطة النبي محمد ﷺ. وكان البيزنطيون الأورثوذكس يرفضون الخضوع لسلطة بابا روما، ويرون أنفسهم الورثة الشرعيين للإمبراطورية الرومانية وللعقيدة المسيحية.

(٣٦٦) Grousset, *Histoire des Croisades*, 1:350.

وكان كل من الفاطميين والبيزنطيين عاجزين عن الدفاع عن عقيدتهم وحدود إمبراطوريتهم، ومضطرين إلى الاعتماد على خصومهم من أهل ملّتهم (السنّة بالنسبة للفاطميين، والفرنجة الكاثوليك بالنسبة للبيزنطيين الأورثوذوكس) لأداء هذه المهمة الحيوية، التي لا بقاء للدولة من دونها. بيْد أن هذا الوهَن العسكري كان مصحوباً بحس التفوق الثقافي لدى كل من الفاطميين والبيزنطيين على خصومهم من أهل ملتهم. فلم يكن الفاطميون يرون في الأتراك والأكراد السنَّة الذين تحملوا العبء الأكبر في الدفاع عن الإسلام ضدّ الصليبيين سوى شعوب بدوية متوحشة، ومثل ذلك كانت نظرة البيزنطيين للفرنجة الكاثوليك الذين اقتحموا عليهم عالَمهم، رافعين راية الصليب، معلنين الحرب على الإسلام، العدوِّ التقليدي للإمبراطورية البيزنطية. فقد رأى البيزنطيون في الفرنجة مغامرين متوحشين تقاطروا من بلاد بعيدة معتمة.

ومن أوجُه الشَّبَه بين هاتين الإمبراطوريتين المحتضرتين أن الفاطميين كانوا يحاولون التوسع شرقاً باتجاه بغداد لتوحيد العالم الإسلامي تحت رايتهم، وأن البيزنطيين كانوا يحاولون التوسع غرباً باتجاه روما لتوحيد العالم المسيحي تحت رايتهم، وأن كلتا المحاولتين باءت بفشل ذريع، وأدت إلى نتيجة عكسية تماماً، هي توسع الجانب السُنِّي الشرقي على حساب الفاطميين الشيعة، وتوسع الجانب الكاثوليكي الغربي على حساب البيزنطيين الأورثوذوكس.

وحينما بدأت الحملات الصليبية، وتأسست الإمارات الصليبية الأربع في المشرق (الرها، وأنطاكية، والقدس، وطرابلس) أصبحت الدولة البيزنطية محاصرة بين الكاثوليك النورمانديين في صقلِّية غرباً، وإمارة أنطاكية الفرنجية شرقاً. وهو وضع شبيه بوضع الدولة الفاطمية التي كانت محاصرة بين القوى السُنّية في شمال أفريقيا من جهة الغرب والقوى السنّية في الشام والعراق من جهة الشرق.

وقد كشفت الحروب الصليبية عن وَهَن هاتين الإمبراطوريتين وشيخوختهما، وسرَّعت بنهايتهما المحتومة: فهمَّش الفرنجةُ السلطة البيزنطية في الحملة الصليبية الثانية، ثم فكَّكوها وتقاسموا أرضها في الحملة الرابعة.

وهمّش أسد الدين شيركوه السلطة الفاطمية في حروبه ضد الفرنجة في الإسكندرية ودمياط، ثم أجهز ابنُ أخيه وخليفتُه صلاح الدين الأيوبي على الدولة الفاطمية.

وآخر أوجه الشبه بين الدولتين الفاطمية والبيزنطية أن كلتيهما حاولت التعويض عن الوهن العسكري بالألاعيب الدبلوماسية الملتوية والمضنية. وقد لاحظ المؤرخ الفرنجي وليم الصوري «الألاعيب الخبيثة واللغة المعسولة لدى الإمبراطور»[٣٦٧] البيزنطي، في تعامله مع القادة الصليبيين، وهو أمر يصدق على القادة الفاطميين في تعاملهم مع القادة السنّة في الشام والعراق. وسنرى في ثنايا هذا الفصل نماذج من الدبلوماسية الملتوية التي انتهجها الفاطميون في علاقاتهم بالسنة وبالفرنجة على حد السواء.

لقد مرّت السياسة الفاطمية تجاه القوى الفرنجية الغازية بمراحل ثلاث: مرحلة التقرب منها والسعي إلى الاستفادة من وجودها، ثم مرحلة مواجهتها ومحاولة صدِّها، ثم مرحلة الاستقواء عليها بالمدد العسكري السُّنّي. وتبدلت العلاقات السُّنية الفاطمية تبدلاً كبيراً خلال هذه الأطوار الثلاثة. وقد بدأ الطور الأول حينما وصلت جحافل الصليبيين إلى أنطاكية وحاصرتها. فقد أساء الفاطميون فهم الظاهرة الصليبية الجديدة، وحسبوا أن الجيوش الصليبية ـ التي قدمت من أعماق أوروبا لانتزاع بيت المقدس من المسلمين ـ مجرد مرتزقة أوروبيين أرسلهم الإمبراطور البيزنطي لاسترداد شرق الأناضول من المسلمين، والتحرش بالقوى الإسلامية في شمال الشام، ولم يفهموا أنها قوى غربية كاثوليكية مستقلة عن البيزنطيين دينياً وسياسياً، ومشحونة بالدوافع الدينية والحماس العسكري. وحسب القادة الفاطميون ـ جهلاً وسوءَ تقدير ـ أن في وسعهم الاستفادة من القوى الصليبية التي تحاصر أنطاكية في تدعيم وضعهم أمام القوة السلجوقية الزاحفة من الشرق وعينُها على مصر.

ويعكس جهلُ الفاطميين بواقع ودوافع الحركة الصليبية جهلاً عاماً في الشرق الإسلامي يومذاك بالأوضاع الدينية والسياسية في أوروبا الغربية. فلم يكن المسلمون في الشام ومصر والعراق يعرفون شيئاً يذكر عن التحولات الدينية والسياسية والعسكرية في غرب أوروبا وشمالها آنذاك، مقارنة مع ما

---

(٣٦٧) William of Tyre, *History of Deeds*, 328.

يعرفونه عن جيرانهم من الروم البيزنطيين الذين ارتبطوا بعلاقات سلم وحرب معهم على مدى قرون.

وزاد من تعميق روح الانتهازية لدى الفاطميين في تعاملهم مع الحملة الصليبية الأولى سوءُ العلاقة بينهم وبين خصومهم من أهل السنُّة في الشام والعراق. فحتى حين بدأ الفاطميون يفهمون استقلال الحملة الصليبية الأولى عن الدولة البيزنطية أثناء حصار أنطاكية، ظلت الروح الانتهازية متحكمة في تفكيرهم، وحسبوا أن سيطرة الصليبيين على شرق الأناضول وشمال الشام سيكون عازلاً مفيداً بينهم وبين خصومهم من السنَّة السلاجقة والعباسيين، وعوناً لهم على الاحتفاظ بالمناطق التي يحكمونها في جنوب الشام، بما فيها القدس.

ويبدو أن هذا النمط من التفكير كان من المشتركات بين الفاطميين والبيزنطيين. فابن خلدون ـ مثلاً ـ يعتقد أن إمبراطور القسطنطينية البيزنطي إنما سمح للفرنجة بعبور أرضه، لأنه أرادهم حاجزاً بينه وبين القوى الإسلامية التركية الصاعدة. قال ابن خلدون: «وخلّى صاحبُ القسطنطينية سبيلهم ليحولوا بينه وبين صاحب الشام من السلجوقيّة والغزّ.»[٣٦٨] فالبيزنطيون ـ حسب تحليل ابن خلدون ـ كانوا يريدون الفرنجة حاجزاً بينهم وبين القوى السلجوقية المندفعة من الشرق، شأنهم شأن الفاطميين تماماً.

وقد قدم المؤرخ الفرنجي وليم الصوري ـ من بين مؤرخي العصر الوسيط ـ أكثر التحليلات تماسكاً ومنطقية للتواصل المبكِّر بين الفاطميين والصليبيين، وحاول أن يفسر هذا التلاقي بالشقاق السياسي والمذهبي بين السنَّة والشيعة. وطبقاً لرواية الصوري فإن الفاطميين سعوا إلى بناء حلف مع الصليبيين في البدء، وشجَّعوهم للضغط على القوى العسكرية السنّية التركية، وبعثوا وفداً لهذه الغاية المزدوجة أثناء حصار الصليبيين لأنطاكية. ويقدم الصوري تفسيراً لـ«قدوم هذا الوفد» الفاطمي جديراً بالتأمل والاقتباس ـ على طوله ـ لما فيه من عمق. يقول الصوري:

«نشأ شقاق منذ أعوام مديدة بين الشرقيين [العباسيين والسلاجقة] وبين

(٣٦٨) تاريخ ابن خلدون، ٤/ ٨٥.

المصريين [الفاطميين] بسبب اختلاف عقائدهم الدينية وتعارض مشاربهم المذهبية. وظلّ هذا الحقد المتبادل سائداً بينهم دون انقطاع إلى هذا اليوم. وهكذا ظلّت هاتان المملكتان في حرب غالب الأوقات، تحاول كل منهما من خلالها توسيع حدودها وتضييق نطاق المملكة الأخرى. . .، فكانت النتيجة أن لا تتوسع أيٌّ من المملكتين إلا على حساب الأخرى. . .، فمَلِك مصر ينظر بريبة إلى أي توسع للفرس [العباسيين] أو الترك. ولذلك فقد سُرَّ سروراً عظيماً بأخبار خسارة قليج أرسلان لبلدة نيقية وهزيمة جيشه هناك هزيمة منكرة، وبحصار المسيحيين أنطاكية كذلك. واعتبر أن خسارة الترك المتكررة هذه مكسب له، وأن كل مصاعب تواجههم توفر السلام والأمن له ولرعيته. ونظراً لخشيته من أن رهَقَ الحصار الطويل [لأنطاكية] قد يتسبب في فشل قواتنا، فقد بعث مندوبين من أبناء أسرته، يحثُّون القادة [الصليبيين] على مواصلة الحصار. وكان من مهمات هؤلاء المندوبين أن يؤكدوا للمسيحيين أن السلطان [الخليفة الفاطمي] مستعد لمدهم بالمدد العسكري وبالأموال، وكان عليهم أيضاً أن يكسبوا قلوب القادة [الصليبيين] ويتوصلوا معهم إلى معاهدة صداقة بين الطرفين.»(٣٦٩)

وأضاف وليم الصوري أن قادة الصليبيين استقبلوا المندوبين الفاطميين «بالتشريف والضيافة المناسبة» وكانت «لهم معهم لقاءات عديدة»، لكنه لم يصرح بأن الطرفين توصلا إلى توقيع اتفاقية الصداقة التي كان الفاطميون يطمحون إليها. بل على النقيض من ذلك يعبّر الصوري عن شكه في إمكان هذه الصداقة أصلاً، فيكتب: «وفي حين أنهم [أي المندوبين الفاطميين] تعجبوا من صبر قومنا، ومن عددهم وسلاحهم، ومن جلَدهم في الضرَّاء، فقد امتلأت قلوبُهم حقداً على الجيش [الصليبي] العظيم، ذلك أنهم أدركوا ما يحمله المستقبل. فما كان سيدهم [الخليفة الفاطمي] يحاول أن يحققه الآن، من القضاء على خصمه [المسلم]، سيحيق به هو نفسه فيما بعد.»(٣٧٠)

---

(٣٦٩) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:223-224.

(٣٧٠) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:224.

ويبقى السؤال الأهم حول هذه الاتصالات المبكرة بين الفاطميين والصليبيين هو: هل تعمَّد الصليبيون خديعة الفاطميين، وأخفوا عنهم نيتهم الزحف على القدس التي كانت داخلة ضمن أملاك الفاطميين السياسية آنذاك؟ إذا كان ابن الأثير دقيقاً في نقله فيبدو أن الأمر كان كذلك بالفعل. فقد كتب ابن الأثير: «وكان الفرنج قد كاتبوا صاحب حلب ودمشق، بأننا لا نقصد غير البلاد التي كانت بيد الروم [البيزنطيين] لا نطلب سواها، مكراً منهم وخديعة، حتى لا يساعدوا صاحب أنطاكية.»[٣٧١]

فإذا نحن قبلنا ما نقله ابن الأثير هنا ـ وليس لدينا ما ينقضه ـ فسيكون سعْيُ الفرنجة إلى خديعة الفاطميين حول نياتهم العسكرية والسياسية ـ كما سعوا لخديعة أميريْ حلب ودمشق ـ أمراً راجحاً جدّاً. بل إن سعي الفرنجة إلى إخفاء نياتهم وخططهم عن الفاطميين الذين كانوا آنذاك يحكمون جنوب الشام ـ بما فيه بيت المقدس ـ أولى وأرجحُ من إخفاء نياتهم وخططهم عن الأمراء الصغار الذين يحكمون الحواضر الشامية الأخرى: حلب ودمشق وغيرهما.

ومن المحتمل جداً أن يكون الصليبيون تعلّموا من البيزنطيين شيئاً عن الخلافات الطائفية والسياسية التي كانت تعصف بالمسلمين آنذاك، وأن هذا من أسباب إخفائهم عن الوفد الفاطمي نيتهم الزحف على الأراضي الفاطمية بجنوب الشام، ومنها مدينة القدس. لكن الفاطميين الذين كانوا يشبهون البيزنطيين في دبلوماسيتهم الملتوية لم يثقوا ـ بالضرورة ـ في الصليبيين، وفيما أظهروه لهم من وُدّ. لقد أسعدهم أن يروا خصومهم من السنَّة الأتراك ينهزمون في أنطاكية، لكن لم يكونوا مستعدين لإطلاق أيدي الفرنج في المنطقة. وكل ما حقّقوه من سفارتهم إلى الفرنجة بحصار أنطاكية هو إقناع هؤلاء بإرسال سفير لهم إلى القاهرة للتفاوض حول إمكان الاتفاق على معاهدة صداقة، وهذا سلوك يبدو مدفوعاً بالحذر من الفرنج أكثر من كونه مدفوعاً بالثقة فيهم. ومما يرجح هذا الفهم أن الوفد الفرنجي حينما جاءوا إلى القاهرة حجزهم الفاطميون هناك، ومنعوهم من الرجوع إلى قومهم حولاً كاملاً، سعياً منهم ـ فيما يبدو ـ إلى فهم مقاصد الحركة الصليبية ومراميها

(٣٧١) ابن الأثير، **الكامل**، ٤١٨/٨.

المستقبلية، والاحتفاظ برهائن من الفرنجة في مصر، ولكن بطريقة ناعمة. وقد ذكر وليم الصوري أن المندوبين الصليبيين «احتُجزوا لمدة عام ضد إرادتهم في ذلك البلد بالقوة وبالمكر.»(٣٧٢)

وحينما استولى الصليبيون على أنطاكية، وأبادوا سكانها المسلمين ثم بدأوا زحفهم إلى القدس، أدرك الفاطميون - والقوى الإسلامية الأخرى - طبيعة الحركة الصليبية، واختلافها النوعي عن المناوشات التقليدية بين الشرق الإسلامي والإمبراطورية البيزنطية. وهنا بدأ الطور الثاني من أطوار الاستجابة الفاطمية للحروب الصليبية: طور مواجهة الصليبيين باعتبارهم عدواً غازياً، والتخلي عن اعتبارهم حليفاً محتملاً ضد الخصم السياسي والمذهبي السُنّي. وحينئذ سمح الفاطميون للوفد الصليبي بالرجوع إلى قادته مصحوباً بوفد فاطمي جديد، يحمل رسالة جديدة. وقد قدم وليم الصوري شهادة ذات قيمة كبيرة عن هذا الوفد الفاطمي الثاني ورسالته، لا لمجرد التفاصيل التاريخية التي تضمنتها شهادته، وإنما أيضاً لجانبها التحليلي الذي قدم إدراكاً من المؤرخ الفرنجي الكبير لما دعاه هو نفسه «تغير الموقف» الفاطمي من الحركة الصليبية. فقد كتب الصوري:

«جاء مندوبون من أمير المصريين [الوزير الفاطمي] يحملون رسائل يختلف مضمونها العامُّ اختلافاً جذرياً عن الرسائل التي حملتها السفارة السابقة. ففي المرة السابقة حاولوا بكل قوة كسب مودتنا ومساعدتنا لهم ضد عنجهية الأتراك والفرس [العباسيين]. أما في هذه المرة فقد تغيّر موقفهم تماماً. فهم يظنون أنهم يتفضّلون علينا تفضلاً كبيراً بمجرد سماحهم للحجاج المسيحيين غير المسلحين بالذهاب إلى القدس في مجموعات لا يتجاوز عددها المائتين والثلاثمائة، والرجوع بأمان بعد أداء شعائرهم.»(٣٧٣)

لقد عرض الوزير الفاطمي الأفضل الجمالي على الصليبيين أن يسمح لهم بحج آمن إلى القدس، ضمن مجموعات صغيرة العدد منزوعة السلاح، بدلاً مما جاءوا يطمحون إليه من الزحف المسلح على المدينة المقدسة. لكن

(٣٧٢) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:325.

(٣٧٣) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:325-326.

الصليبيين كانوا يرون أنفسهم أولاً وقبل كل شيء حركة حجٍّ مسلَّح، غايتها الاستيلاء على القدس بالقوة وإبقاؤها بأيدي المسيحيين إلى الأبد. فلما جاءتهم رسالة الوزير الأفضل «اعتبروا الرسالة مسبَّة لهم»[٣٧٤] بحسب تعبير وليم الصوري، وردوا المندوبين الفاطميين برفض المقترح جملة وتفصيلاً.

ويكشف تفسير وليم الصوري لتغيُّر الموقف الفاطمي عن طبيعة الدبلوماسية الفاطمية الملتوية. فقد كان الفاطميون يحاولون استخدام القوة الصليبية ضد خصومهم من الأتراك السنّة الذين كانوا يضايقون نفوذهم في بلاد الشام، ويهددون وجودهم في مصر. وبعد انتصار الصليبيين على الحلف التركي السنّي بأنطاكية لم يعد للفاطميين من حاجة إلى الصليبيين، بل بالعكس أدرك الفاطميون مخاطر الصليبيين على مناطق نفوذهم في جنوب الشام مع بداية الزحف الصليبي من أنطاكية إلى القدس. يقول وليم الصوري: إن السبب في «تغير الموقف» الفاطمي من الصليبيين.:

«هو الملابسات التي أحاطت بنصرنا في أنطاكية. ففي ذلك الوقت أصبح الأتراك في ظروف حرجة للغاية: فقد انفرط عِقْد جيوشهم وتلاشت في أرجاء الشرق، ولصقت سُمْعتُهم بالرغام بعد أن كانت عالية في السماء... وبسبب هذه الظروف أصبح جيش ملِك مصر [الفاطمي] تدريجياً أقوى من جيوش الترك. وأدرك المصريون أن قوة أعدائهم [الأتراك] التي طالما حقدوا عليها بسبب تفوقها على قوتهم قُلّمت أظافرها على أيدي المسيحيين [الصليبيين]، فتلاشت وتمزقت وأصبحت في الحضيض. ولذلك أصبحوا يحتقرون المساعدة من قومنا، وقد كانوا يتطلّعون إلى الحصول عليها من قبلُ.»[٣٧٥]

وكان رجلُ مصرَ القويُّ، الوزير الأفضل الجمالي، قد استغل ظروف ضعف الأتراك، وإنهاكهم بالحصار الصليبي لأنطاكية، فأرسل جيوشه لتختطف مدينة القدس من أميرها التركماني الذي انتزعها من الفاطميين قبل ذلك بثلاثة عقود. وقد وصف ابن القلانسي ما حدث بقوله:

---

(٣٧٤) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:326.

(٣٧٥) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:326.

«وردت الأخبار بخروج الأفضل أمير الجيوش من مصر في عسكر كثير إلى ناحية الشام، ونزل على بيت المقدس وفيه الأميران سقمان وإيلغازي ابنا أرتق، وجماعة من أقاربهما ورجالهما، وخلق كثير من الأتراك، فراسلهما يلتمس منهما تسليم بيت المقدس إليه من غير حرب ولا سفك دم، فلم يجيباه إلى ذلك، فقاتل البلد ونصب عليه المجانيق، فهُدمتْ ثلمة من سوره، وملَكه وتسلم محراب داود من سقمان، ولما حصل فيه أحسن إليهما وأنعم عليهما، وأطلقهما ومن معهما، ووصلوا إلى دمشق في العشر الأول من شوال وعاد الأفضل في عسكره إلى مصر.»[٣٧٦]

ويختلف المؤرخون اليوم في تفسير دوافع الوزير الأفضل إلى غزو القدس خلال هذه اللحظة الحرجة من تاريخها وتاريخ المسلمين، فهو قد غزاها بعدما «وَهَن الأتراك بواقعة أنطاكية.»[٣٧٧] فمنهم من يرى أن دافعه الأساسي كان إضعاف النفوذ السُنِّي التركي في بلاد الشام، ومنهم من يرى أن دافعه كان حماية القدس من الخطر الصليبي الداهم. ونحن نرى أن لا تناقض بين هذين الدافعين. بيْدَ أن رواية وليم الصوري ترجّح التحليل القائل إن غاية الوزير الأفضل كانت حماية القدس من الصليبيين، وأنه لم يعد يرى في الأتراك السنَّة خطراً يومذاك، بعد الضربة القاصمة التي تلقتها الجيوش التركية السُنِّية على أيدي الصليبيين في حصار أنطاكية. ومما يزكّي هذا التحليل ذلك الاستعدادُ الدفاعي الهائل الذي قام به ممثل الأفضل في القدس افتخار الدولة قبل أن يبدأ الحصار الصليبي للمدينة المقدسة، وهي استعدادات أطنبت المصادر الفرنجية في وصف قوَّتها وإحكامها.[٣٧٨]

لم تُجْد دفاعات الأفضل عن القدس شيئاً، وسقطت القدس بأيدي الصليبيين كما هو معروف. فأرسل الأفضل رسالة إلى قادتهم يوبخهم ويهددهم،[٣٧٩] ثم قاد بنفسه جيشاً من مصر إلى الشام لقتالهم. وتشير هذه المساعي الفاطمية المبكرة لمقاومة الصليبيين إلى أن سقوط القدس تحول

---

(٣٧٦) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ٢٢١.
(٣٧٧) تاريخ ابن خلدون، ٥/ ٢٥.
(٣٧٨) راجع على سبيل المثال: William of Tyre, *History of Deeds*, 1:333-334.
(٣٧٩) ابن الأثير، الكامل، ٨/ ٤٢٧.

عامل توحيد بين السنّة والشيعة. يذكر وليم الصوري أن الوزير الأفضل هاجم الفرنجة «بقوة جبارة من جميع أنحاء الجزيرة العربية وبلاد دمشق... بعدد هائل من المقاتلين المصريين، والعرب، والترك.»[٣٨٠] وواضح أن في هذا الوصف شيئاً من المبالغة، وخلطاً بين الأقوام المسلمين المنخرطين في مواجهة الصليبيين، لكن متن القصة صحيح، إذ تؤكد المصادر العربية أن الأفضل نجح في استنفار جيش عريض لمقاتلة الفرنجة بعد استيلائهم على القدس، لكن الفرنجة باغتوا هذه القوات وهي ما تزال في طور التجمع قرب عسقلان في شهر رمضان ٤٩٢هـ/ أغسطس ١٠٩٩م، فهاجموها على حين غِرَّة وهزموها. قال ابن الأثير تحت عنوان (ذكر الحرب بين المصريين والفرنج):

«في هذه السنة في رمضان كانت وقعة بين العساكر المصرية والفرنج، وسببها أن المصريين لما بلغهم ما تم على أهل القدس، جمع الأفضل أمير الجيوش العساكر، وحشد وسار إلى عسقلان، وأرسل إلى الفرنج ينكر عليهم ما فعلوا، ويتهددهم، فأعادوا الرسول بالجواب ورحلوا على أثره. وطلعوا على المصريين عقِيبَ وصول الرسول، ولم يكن عند المصريين خبرٌ من وصولهم، ولا من حركتهم، ولم يكونوا على أهبة القتال، فنادوا إلى ركوب خيولهم ولبسوا أسلحتهم، وأعجلهم الفرنج فهزموهم، وقتلوا منهم من قُتل، وغنموا ما في المعسكر من مال وسلاح وغير ذلك.»[٣٨١]

ثم كانت المحاولة الفاطمية الثانية عام (٤٩٦هـ/ ١١٠٢م)، وفيها أرسل الأفضل ابنه شرف المعالي بجيش عرمرم إلى عسقلان، والتقى بالجيش الفرنجي بين عسقلان والرملة، وهزمهم هزيمة ساحقة. ولم يَسْلم ملِك الصليبيين بالدوين الأول من القتل إلا بصعوبة بالغة، واضطر إلى التخفي في الحشيش، ثم تسلل إلى الرملة، حيث حاول هو والرهط الذين نجوا معه الحصول على مأوى. فحاصرهم الجيش الفاطمي في الرملة، لكن الملك بالدوين استطاع النجاة والهرب مرة أخرى، تاركاً وراءه صفوة رجاله ما بين قتيل أو أسير. قال ابن الأثير:

---

(٣٨٠) William of Tyre, *History of Deeds*, 1:393.

(٣٨١) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

«فأرسل الأفضل بعده ابنه شرف المعالي في جمع كثير، فالتقوا هم والفرنج بيازوز بقرب الرملة، فانهزم الفرنج، وقُتل منهم مقتلة عظيمة، وعاد من سَلِم منهم مغلولين، فلما رأى بغدوين [ملك الفرنجة بالدوين] شدة الأمر، وخاف القتل والأسْر، ألقى نفسه في الحشيش واختفى فيه، فلما أبعد المسلمون خرج منه إلى الرملة. وسار شرف المعالي بن الأفضل من المعركة، ونزل على قصر بالرملة، وبه سبعمائة من أعيان الفرنج وفيهم بغدوين، فخرج [بالدوين] متخفياً إلى يافا، وقاتل ابنُ الأفضل من بقي [من الفرنجة] خمسة عشر يوماً، ثم أخذهم، فقتل منهم أربعمائة صبراً، وأُسِر ثلاثمائة إلى مصر.»(٣٨٢)

وكادت هذه الهزيمة تقضي على المملكة الصليبية في بيت المقدس، ووضعت المشروع الصليبي كله على شفا الهاوية. لكن شرف المعالي لم يكن يملك رؤية استراتيجية للمعركة فيما يبدو، وكانت قواته متسيِّبة وغيرَ طيْعة، وتنازع قادتُه حول القرار الصائب بعد النصر في معركة الرملة، و«اختلف أصحابه في مقصدهم، فقال قوم: نقصد البيت المقدس ونتملكه، وقال قوم: نقصد يافا ونملكها. فبينما هم في هذا الاختلاف، إذ وصل إلى الفرنجِ خلقٌ كثير في البحر، قاصدين زيارة البيت المقدَّس، فندبهم بغدوين [بالدوين] للغزو معه، فساروا إلى عسقلان، وبها شرف المعالي، فلم يكن يقوى بحربهم.»(٣٨٣)

لم يواصل شرفُ المعالي السير على طريق النصر الحاسم، وبذلك أضاع الفاطميون فرصة استعادة القدس لأكثر من ثمانية عقود قادمة، كما أضاعوا فرصة استعادة أقاليمهم الأخرى في جنوب بلاد الشام. وكما لاحظ ستيف رنسيمان فإن ما أنقذ الفرنجة يومذاك هو «الاستراتيجية الفاطمية المتذبذبة. فقد كانت كتيبة صغيرة من جيشهم كافية لاسترداد القدس بعد معركة الرملة... وبذلك ضاعت أعظم فرصة لاستعادة فلسطين.»(٣٨٤)

كانت معركة الرملة آخر الهجمات الجريئة التي نفّذها الفاطميون ضدّ

---

(٣٨٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٤/ ٤٨٩.

(٣٨٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٣٨٤) Runciman, *History of the Crusades*, 2:80.

الفرنجة، لكن المواجهات الصغيرة والمناوشات المتقطعة استمرت بين الطرفين لأمد طويل. فقد ظل الفاطميون يرسلون أساطيلهم البحرية سعياً لحماية مدن الساحل الشامي التابعة لسلطتهم: صور وعسقلان وصيدا، بل أعانوا طرابلس أحياناً رغم أنها يومذاك كانت إمارة مستقلة منشقة عنهم. فقد روى ابن القلانسي - الذي كان يتابع هذه الأعمال الحربية عن قرب من دمشق - العديد من هذه الغزوات الفاطمية، وروى بعضَها ابنُ الأثير ووليم الصوري.[٣٨٥] ونسَّق الفاطميون في هذا الطور مع أمير دمشق السُنّي طغتكين جل أعمالهم العسكرية بالساحل الشامي. وأورد مؤرخ دمشق ابن القلانسي عدداً من الحالات التي قاتل فيها جيش دمشق السُنّي مع جيش مصر الفاطمي ضدّ الفرنجة في عسقلان وفي مدن ساحلية أخرى. ومن أمثلة ذلك أنه:

«خرج من مصر عسكرٌ كثيف يزيد على عشرة آلاف فارس وراجل مع الأمير شرف المعالي ولد الأفضل، وكوتب ظهير الدين أتابك [طغتكين أمير دمشق] بالاستدعاء للمعونة والاعتضاد، إلى جهاد الكفرة الأضداد، فلم يتمكن من الإجابة إلى المراد، لأسباب عاقته عن المعونة والإسعاد... ثم استدرك الرأي واستصوب المسير إلى العسكر المصري للاعتضاد على الجهاد، فسار إليه ووصل إلى ظاهر عسقلان، ونزل قريباً منه، وعرف الإفرنج الخبر فتجمعوا وقصدوا عسقلان والتقى الفريقان... فيما بين يافا وعسقلان، فاستظهر الإفرنج على المسلمين، وقتلوا والي عسقلان، وأسروا بعض المقدَّمين [القادة]، وانهزم عسكرُ مصر إلى عسقلان وعسكر دمشق إلى بُصرى.»[٣٨٦]

ومما ساعد على هذا الحلف المصري الشامي يومذاك أن الدولة الفاطمية المرهَقة كانت قد يئست من إمكان انتزاع الشام من السنَّة الأتراك، وأن أمير دمشق طغتكين كان يرى في العلاقة الحسنة بالفاطميين عوناً له ضدّ منافسيه الأقوى منه، من السنَّة السلاجقة في شمال الشام وفي العراق. كما أعان على التنسيق الدمشقي المصري ضد الفرنجة أن الوزير الفاطمي الأفضل

---

(٣٨٥) راجع ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٣١، ٣٢٩، ٥١٠. وابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٧٩، ٥٨٢، وقارن مع:
William of Tyre, *History of Deeds*, 1:494, 439-440,464, 466, 502.

(٣٨٦) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٤٠.

لم يكن يعبأ كثيراً بالخلاف المذهبي بين السنّة والشيعة، حتى إن ابن القلانسي ذكر أن الأفضل «كان حسن الاعتقاد في مذهب السُنة.»[٣٨٧] وهي عبارة غامضة تدل على أنه كان شيعياً ذا ميول سنّية، أو أنه كان سياسياً عملياً، يتبنّى الحياد في الشقاقات المذهبية، ويركز على إنجاز أهدافه السياسية والعسكرية بنجاح.

وقد أعان هذا الغموضُ المذهبي الوزيرَ الأفضل على التحالف مع القوى السُنّية في جنوب الشام. لكن هذا الحياد المذهبي لم يكن يومذاك من غير ثمن، فقد ضاعف من عداوة الإسماعيليين النزاريين للوزير الأفضل، وانتهى الأمر باغتيالهم إياه عام (٥١٥هـ/ ١١٢١م). وأوجز ابنُ الأثير مآخذ النزاريين الحشاشين على الأفضل فقال: «وكان الإسماعيلية يكرهونه لأسباب منها: تضييقه على إمامهم، وتركُه ما يجب عندهم سلوكه معهم. ومنها: ترك معارضة أهل السُنّة في اعتقادهم، والنهي عن معارضتهم، وإذنه للناس في إظهار معتقداتهم والمناظرة عليها.»[٣٨٨]

لقد شهد النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي محاولات فاطمية دائبة لحماية الساحل الشامي من الهجمات الفرنجية واسترداد القدس منهم. بيْد أن الجيوش الفاطمية القادمة من مصر كانت ضعيفة الأثر، كما كان بعضُ ممثلي الدولة الفاطمية في الشام متخاذلين، وكان بعضهم ضعيف الولاء للدولة الفاطمية ذاتها. فالأمير شمس الخلافة الذي كان يحكم عسقلان باسم الفاطميين ـ مثلاً ـ يصفه ابن القلانسي بأنه كان «أرغب في التجارة من المحاربة، ومال إلى الموادعة والمسالمة»[٣٨٩] مع الفرنج. وربما لم يكن هذا الأمير الفاطمي استثناء. وقد انتهى شمس الخلافة نهاية بائسة، حيث أعلن انفصاله عن الدولة الفاطمية، واستعدادَه للدخول تحت وصاية الفرنجة عام (٥٠٤هـ/ ١١١١م)، فثار عليه سكان عسقلان «ووثب عليه قوم من كتامة وهو راكب فجرحوه، وانهزم إلى داره فتبعوه وأجهزوا عليه، ونهبوا داره وماله. . .، وأنفذوا رأسه إلى الأفضل إلى مصر.»[٣٩٠]

---

(٣٨٧) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٢٥.
(٣٨٨) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٦٩٩.
(٣٨٩) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٧٥.
(٣٩٠) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٢٧٥.

ولم يجد الفاطميون خلال العقود الأولى من الحملات الصليبية حاجة لمُنقذ سُنّي، يوحّد الصف ويهيمن على الجبهة الإسلامية، حيث إن مركز الدولة الفاطمية في مصر لم يكن يواجه خطراً وجودياً من الصليبيين. وربما كان هذا هو السبب الذي دفع الفاطميين إلى الاقتصار في هذه المرحلة على تنسيق جهودهم مع الأمراء السنَّة في جنوب الشام، وهم كانوا أمراة ضعافاً، لا خطر منهم على الدولة الفاطمية. لكن الفاطميين لم ينسِّقوا خلال هذه الحقبة مع أمراء شمال الشام وغرب العراق، الذين كانوا أقوى عسكرياً وأشد ولاء للدولة العباسية. ولم يكن هذا الأمر اعتباطاً، فالقرب الجغرافي كان اعتباراً عملياً مهماً، جعل أمراء جنوب الشام من السنَّة أولى بالاستعانة بهم، لكن الاعتبار السياسي كان حاضراً أيضاً، فقد كان الفاطميون يخشون أمراء حلب والموصل، ويرونهم خطراً سياسياً عليهم.

ومهما يكن من أمر، فقد تبيَّن خطل السياسة الخارجية الفاطمية، واستطاع الفرنجة في نهاية المطاف الاستيلاء على جل الأراضي الفاطمية على الساحل الشامي. وفيما عدا ذلك الساحل اكتفى الفرنجة بسياسة دفاعية في علاقتهم بالفاطميين، إذ لم يتكوّن لديهم بعدُ الطموح الكافي لغزو مصر. وباستثناء مغامرة عسكرية معزولة قادها ملك بيت المقدس الفرنجي بالدوين الأول عام (٥١١هـ/ ١١١٨م) ووصفها وليم الصوري بأنها «سعيٌ للانتقام من المصريين بسبب الإساءات الكثيرة التي ارتكبوها ضدنا»[٣٩١] لم تذكر كتب التاريخ جهداً فرنجياً جدّياً لغزو مصر في تلك العقود الأولى من الحملات الصليبية. وفي المقابل أوقف الفاطميون محاولات الدفاع عن الساحل الشامي، ويئسوا من استرداد القدس من أيدي الصليبيين. وهكذا وُلدت معادلة من (توازن الضعف)، أدّت إلى وجود احتواء متبادل بين الطرفين الفاطمي والفرنجي، وقبِل كل منهما التعايش مع الآخر في حدود هذه المعادلة، إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

لكن النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بدأ بحادثتين غيَّرتا هذه المعادلة تغييراً جذرياً. ففي العام (٥٣٥هـ/ ١١٥٣م)

---

(٣٩١)

William of Tyre, *History of Deeds*, 1:516.

استولى الفرنجة على عسقلان، وهي آخر معاقل الدولة الفاطمية في بلاد الشام وبوابة الشام إلى مصر. وبعد عام واحد من هذا الحدث استولى نور الدين محمود - قائدُ الإحياء السُنّي يومذاك - على دمشق، وهي مدينة لها مكانة رمزية واستراتيجية عظيمة بالنسبة لحركة المقاومة الإسلامية للحروب الصليبية. وهنا بدأ الانكشاف المزدوج للدولة الفاطمية أمام عدُوَّيْها اللدوديْن: نور الدين المعروف بموقفه الفكري المعادي للتشيع وولائه للخلافة العباسية، والفرنجة الذين أدركوا ضعف الإمبراطورية الفاطمية المحتضرة، وخطر وراثة نور الدين لها على مصائرهم. وهكذا بدأ السباق للسيطرة على مصر بين الخصمين اللذين لا يجمع بينهما سوى مقت الفاطميين: القوة السُنّية الصاعدة بقيادة نور الدين، والقوى الصليبية التي تخشى سيطرته على مصر.

وفي هذا السياق الجديد ضاقت خيارات الفاطميين كثيراً. لقد مضت الأيام الخوالي التي كانوا فيها قادرين على المناورة والتحريش بين الفرنجة المسيحيين والأتراك السُنَّة، كما فعلوا أثناء حصار أنطاكية. فلم يعد أمام الفاطميين بعد أن تمخَّضت المواجهة بين نور الدين والفرنجة سوى أحد خيارين أحلاهما مُرٌّ من وجهة النظر الفاطمية: الخيار الأول هو التخلي عن دولتهم وعقيدتهم الإسماعيلية، والقبول بالانضواء تحت الراية السُنّية التي يحملها نور الدين، وهو رجل لا يخفي مقته للفاطميين، وولاءه لخصومهم العباسيين. والخيار الثاني هو التحالف المفتوح مع الفرنجة، والمخاطرة بخسارة مصداقيتهم الدينية والسياسية لدى شعبهم، بل بسقوط مصر في أيدي الصليبيين وداعميهم من البيزنطيين والأوروبيين.

أما نور الدين فقد عرضنا في الفصل الثاني بعض أوجه الاضطهاد التي مارسها ضد الشيعة الإمامية في حلب، ويبقى أن نقول هنا إنه كان أشد مقتاً للشيعة الإسماعيلية، وأحرص على هدِّ أركان دولتهم الفاطمية في مصر. ففي هذا الأمر تلاقت الإرادة السياسية لنور الدين الساعي إلى طاعة الخليفة العباسي مع رغبته الشخصية في الانتقام من الإسماعيلية. ولا ننسى أن الإسماعيليين الحشاشين هم الذين اغتالوا جده آقْ سُنْقر أمير الموصل، وهو يحاول فتح أبواب الشام للسُنَّة الأتراك القادمين من الموصل.

كانت مشكلة مصر من وجهة نظر نور الدين مشكلة مزدوجة: كفر الفرنجة، وبدعة الفاطميين، ففي مصر «اجتمع داءان: الكفر والبدعة، وكلاهما شديد الروعة»[٣٩٢] كما يقول نور الدين في رسالة منه إلى الخليفة العباسي. لكن نور الدين كان رجلاً عملياً شديد الحذر، وهو لا يميل إلى المغامرات السياسية والعسكرية، لذلك تردد في الإقدام على أي غزو لمصر الفاطمية خلال الأعوام الأولى من استيلائه على دمشق. ويفسر هذا الحذر إعراضه عن الاستجابة للنداءات الشعرية المتواترة التي وجّهها إليه الوزير الإمامي بالدولة الفاطمية، طلائع بن رزيك، بالنفير إلى الشام في جهد مشترك ضد الفرنجة. وقد تحدثنا عن ذلك بإفاضة في الفصل السابق.

بيد أن العقد التالي جلب مخاطر وتعقيدات للحالة المصرية لم يستطع نور الدين تجاهلها. ففي الجانب الفرنجي كانت عينُ ملك الصليبيين ببيت المقدس آملريك (ح. ٥٥٨ ـ ٥٧٠هـ/ ١١٦٣ ـ ١١٧٤م) على مصر. فقد اهتم هذا الملك بشؤون مصر اهتماماً عظيماً. وقد لا يكون غزوها هدفاً له بحكم عجزه يومذاك عنه، لكنه كان حريصاً على حرمان نور الدين من توحيد مصر مع بلاد الشام في جبهة إسلامية واحدة. كان الملك آملريك مستعداً لفعل كل ما بوسعه لمنع نور الدين من وضع يده على مصر، لما في ذلك من خطر وجودي على الكيان الصليبي. وكما لاحظ ابن الأثير بحق: «كان الفرنج قد أيقنوا بالهلاك إن تم ملكه لها.»[٣٩٣] أي إن تم ملك نور الدين لمصر.

أما في الجانب المصري، فقد ساد الاختلاف والتذبذب في صفوف النخبة الفاطمية، وشاع تغيير الأحلاف، والفوضى السياسية، وهي كلها كانت أعراضاً على احتضار الدولة الفاطمية المريضة. ويمكن رؤية هذه الأعراض في المواقف المتناقضة التي صدرت عن أهم المتنفذين في الدولة الفاطمية خلال العقد الأخير من عمرها المديد. وهؤلاء المتنفذون هم: الوزير شاور (ح. ٥٥٨ ـ ٥٦٥هـ/ ١١٦٢ ـ ١١٦٩م)، ونجلاه الكامل وطيّء، والوزير ضرغام، والخليفة العاضد.

لقد بدأت مرحلة الاحتضار في تاريخ الدولة الفاطمية عام (٥٥٧هـ/

---

(٣٩٢) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ٢٠٤.

(٣٩٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٠٦.

١١٦١م) حينما قُتل آخر وزرائها الأقوياء، طلائع بن رزيك، ثم اغتيل نجله العادل في العام التالي بعد أن خلفه في الوزارة. كان شاور هو الذي اغتال العادل وخلَفه في منصبه، وسرعان ما أطاح ضرغام بشاور، وانتزع منه الوزارة. لكن شاور لم يستسلم، بل هرب إلى الشام، وقدّم لنور الدين عرْضاً مغرياً مقابل عونه له على الإطاحة بضرغام، واستعادة الوزارة منه، وأخرج شاور الأمر في صيغة إنقاذٍ لمصر من خطر الفرنج.

تضمّنت بنود العرض خطة كاملة تجعل مصر عملياً تحت حكم نور الدين، وذلك بأن «يكون لنور الدين ثلث دخْل البلاد بعد إقطاعات العساكر، ويكون [أسد الدين] شيركوه مقيماً بعساكره في مصر، ويتصرف هو [أي شاور] بأمر نور الدين واختياره.»[٣٩٤] واقتنع نور الدين بالأمر بعد لأيٍ، وهكذا «تقدم نور الدين إلى أسد الدين شيركوه بالخروج إلى مصر المحروسة، قضاءً لحق الوافد المستصرخ [شاور]، وحفظاً للبلاد وتطلعاً إلى أحوالها.»[٣٩٥]

لكن الأمور لم تسِرْ كما أراد نور الدين ابتداءً، فقد استمرت النخبة الفاطمية في ألاعيبها المعتادة، وظلت مرتابة في المُنقذ السُنيّ الآتي إلى القاهرة من دمشق بإيعازٍ من بغداد. فقد تحالف الوزير ضرغام مع ملك القدس الصليبي آملريك ودعاه إلى مصر، سعياً لمنع جيش نور الدين من الاستيلاء عليها، وسعِد آملريك بتلبية الدعوة واقتناص الفرصة. لكن الجيش الشامي الذي يصحبه شاور ونجلُه كان أسرع، فوصَل مصر قبل الجيش الفرنجي، وقتل ضرغام، ثم أعاد شاور إلى منصب الوزارة.

بيد أن شاور لم يكن أقل غدْراً من ضرغام، حيث تنكَّر لكل ما اتفق عليه مع نور الدين، وبدأ مضايقة أسد الدين شيركوه نائب نور الدين على مصر طبقاً للاتفاق: «فغدر به شاور، وعاد عما كان قرره لنور الدين من البلاد المصرية، ولأسد الدين أيضاً، وأرسل إليه يأمره بالعود إلى الشام، فأعاد الجواب بالامتناع، وطلب ما كان قد استقرَّ بينهم، فلم يجبه شاور

---

(٣٩٤) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٠٥.

(٣٩٥) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٧٥.

إليه.»[٣٩٦] وحينما رفض شيركوه الرحيل عن مصر سار شاور على منهج ضرغام في التحالف مع الفرنجة ضد نور الدين، وهو الذي استعاد وزارة مصر على أيدي جنود نور الدين!! «فأرسل شاور إلى الفرنج يستمدهم ويخوّفهم من نور الدين إن مَلَك مصر»[٣٩٧] ووعدهم وعوداً سخيّة لم يحلُموا بالحصول على مثلها مع سلفه وغريمه السياسي ضرغام. وتكشف هذه التحولات في مواقف شاور عن مستوى الانتهازية والانحطاط الأخلاقي الذي وصلت إليه النخبة السياسية الفاطمية في مصر.

واستطاعت حِيَل شاور أن تقود إلى توازن في القوى بمصر، فاضطر أسد الدين والملك آملريك إلى أن يتوصّلا إلى حل وسط، هو الانسحاب المتزامن من البلاد المصرية. لكن كلاً منهما ظل مراقباً عن كثب لهذه الدولة المحتضرة الغنية بالمال، الفقيرة في القادة. وكان من ثمرات تلك التجربة المريرة التي خاضها شيركوه في مصر انكشافُ ضعف تلك البلاد وثرائها أمام عينيه، وإغراؤه بالرجوع إليها ولو بعد حين. وكما لاحظ ابن شداد فإن شيركوه رحل عن مصر بعد أن «شاهد البلاد وعرف أحوالها، وعاد منها وقد غُرس في قلبه الطمعُ في البلاد، وعرف أنها بلاد بغير رجال، تمشي الأمور فيها بمجرد الإيهام والمُحال. . .، فأقام بالشام مدبِّراً لأمره، مفكِّراً في كيفية رجوعه إلى البلاد المصرية، محدِّثاً بذلك نفسه، مقرِّراً قواعد ذلك مع الملك العادل نور الدين زنكي.»[٣٩٨]

أما ابن الأثير فقد جعل شيركوه يتجاوز التفكير في الرجوع إلى مصر فاتحاً، إلى الحديث عن ذلك في العلن فقال: «وكان بعد عوده منها لا يزال يتحدث بها وبقصْدها، وكان عنده من الحرص على ذلك كثير.»[٣٩٩] وقد وصلت بعض هذه الأحاديث إلى شاور، ففزع من استيلاء نور الدين على مصر، واستدعى الفرنجة للمرة الثانية، واتفق معهم على «أن يكون لهم بالقاهرة شِحْنة [حامية عسكرية]، وتكون أبوابُها بيد فرسانهم، ليمتنع نورُ

---

(٣٩٦) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/٣٠٦.
(٣٩٧) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/٣٠٦.
(٣٩٨) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٧٦ ـ ٧٧.
(٣٩٩) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/٣٢٧.

الدين من إنفاذ عسكر إليهم، ويكون لهم من دخل مصر كل سنة مائة ألف دينار. هذا كله استقر مع شاور، فإن العاضد لم يكن معه حكم، لأنه [أي شاور] قد حجر عليه وحجبه عن الأمور كلها.»[400]

وكان مقتضى هذا الاتفاق أن مصر قد أصبحت في فلك الصليبيين، ولا أمل لقادة السُنَّة في الشام في ضمها إلى حظيرة الأمة الجامعة إلا بجهد جهيد، و«بلغ ذلك أسدَ الدين والملك العادل نور الدين، فاشتد خوفهم على مصر إن مَلَكها الكفار واستولوا على البلاد كلها.»[401] أما الخليفة الفاطمي العاضد فقد أصبح يتمنى هلاك الوزير شاور، واستلام السنّة الشاميين لمصر قبل فوات الأوان. وكان «هوى العاضد معهم» بتعبير ابن الأثير،[402] أي مع أهل الشام من السنَّة، لكنه اضطر إلى التوقيع على الاتفاق مع الصليبيين بإكراه من شاور، كما هو واضح من نص ابن الأثير السابق. وهنا بدأت الظاهرة الصليبية تتحول عاملَ توحيد وتعاضد بين السُنّة الشاميين وبعض الشيعة المصريين الإسماعيليين.

هُرع أسد الدين شيركوه وابنُ أخيه صلاح الدين الأيوبي إلى مصر بعد وصول أخبار الاتفاق بين شاور والفرنجة. وإثر منازلة غير حاسمة بين الجيشين الشامي والفرنجي بالإسكندرية، اتفقا على الانسحاب المتزامن من مصر، كما فعلا من قبل. لكن الفرنجة ارتكبوا مذبحة في مدينة بلبيس المصرية، وقتلوا طيّناً نجلَ الوزير شاور الذي كان يقود الحامية الفاطمية في البلدة. فغيَّرت تلك المذبحة المزاج السياسي في مصر، وبدأ شاور يرتاب في مآرب الفرنجة وما يبطنونه من نيات. كما بدأ ابنُه الكامل ـ وهو معارض للاستعانة بالفرنجة أصلاً ـ يضغط على أبيه للتخلي عن حلفه معهم.

وبعد نقاش مرير بين شاور وابنه الكامل اتفق الرجلان مع الخليفة الفاطمي العاضد على إرسال رسالة استغاثة إلى نور الدين تستدعيه لإنقاذ مصر قبل سقوطها بأيدي الصليبيين. وأرسل العاضد الرسالة وفيها خصلات من شعْر نسائه، تعبيراً رمزياً عن بشاعة المتوقَّع من الفرنجة إذا استولوا على

(٤٠٠) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٢٩.
(٤٠١) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٧٧.
(٤٠٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٤٠.

مصر. قال ابن العديم: «وسيّر العاضد يستغيث إلى نور الدين، وسيّر شعور نسائه في الكتب، فوصله الرسول وهو بحلب، وبذل له ثلث بلاد مصر، وأن يكون أسد الدين مقيماً عندهم.»[٤٠٣]

فاستنفر نور الدين جيشه إلى مصر للمرة الثالثة. وقد روى صلاح الدين الأيوبي قصة استنفار نور الدين له ولعمّه أسد الدين شيركوه لإنقاذ مصر، فقال: «لما وردت الكتب من مصر إلى نور الدين أحضرني وأعلمني الحال، وقال: تمضي إلى عمك أسد الدين مع رسولي تحثّوه على الحضور، ففعلتُ. فلما سرنا عن حلب ميلاً، لقِيناه قادماً، فقال له نور الدين: تجهّزْ. فامتنع خوفاً من غَدْرهم [أي الفاطميين] أولاً، وعَدَم ما ينفقه في العسكر آخِراً، فأعطاه نور الدين الأموال والرجال، وقال: إن تأخّرتَ عن مصر سرتُ أنا بنفسي، فإن ملكها الفرنج لا يبقى معهم بالشام مقام.»[٤٠٤]

وهكذا سار أسد الدين وابن أخيه صلاح الدين إلى مصر. ورغم ارتياب شاور في نيات الفرنج ومكايدهم بعد قتلهم نجله طيء في بلبيس، فإنه عاد إلى عادته القديمة من المكر والغدر، ومحاولة ردع كل من القوتين السنّية والفرنجية بتخويفها من الأخرى. فأخبر شاور ملك الفرنج آملريك بخبر الجيش الشامي القادم من حلب، وحاول آملريك اعتراض ذلك الجيش وهو في طريقه إلى القاهرة، لكن أسد الدين شيركوه المتمرّس بحرب الصحراء، استطاع تفادي الجيش الفرنجي والوصول إلى القاهرة دون قتال عام (٥٦٤هـ/ ١١٦٩م).

ولم يثْنِ كلُّ ذلك شاورَ عن غدره، فقرر أن يستدعي قادة الجيش الشامي إلى طعام، ثم يعتقلهم جميعاً ليخلو له الجو، ثم يتحكم في جندهم ويقاتل بهم الفرنج. لكن الكامل - نجل شاور الذي طالما احتقر طرائق أبيه الانتهازية - رفض هذا الغدر بمن جاءوا لإنقاذ مصر من الصليبيين، وإبقائها بأيدي المسلمين. ويكشف الحوار بين شاور ونجله الكامل آخر صورة من صور الانقسام في النخبة السياسية الفاطمية، وضيق الخيارات أمامها في لحظة أفول دولتها. يصف ابن الأثير هذا المشهد المثير بقوله:

---

(٤٠٣) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ٣٥٠.
(٤٠٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، ١٣/٣٩.

«ثم إنه [أي شاور] عزم على أن يعمل دعوة يدعو إليها أسد الدين والأمراء الذين معه، ويقبض عليهم، ويستخدم من معهم من الجند، فيمنع بهم البلاد من الفرنج. فنهاه ابنُه الكامل، وقال له: والله لئن عزمتَ على هذا لأعرّفنَّ شيركوه. فقال له أبوه: والله لئن لم نفعل هذا لنُقتلنَّ جميعاً، فقال: صدقتَ، ولأن نُقتَل ونحن مسلمون والبلاد إسلامية، خيرٌ من أن نُقتل وقد ملكها الفرنج، فإنه ليس بينك وبين عَوْد الفرنج إلا أن يسمعوا بالقبض على شيركوه.»[٤٠٥]

ويبدو أن هذا الحوار أقنع شاور بالتخلي عن خطته الغادرة، وبإلغاء محاولته الأخيرة منع الجيش السُنّي القادم من الشام من الاستيلاء على مصر. ولم يبقَ أمام شاور من خيار سوى السعي إلى كسب قلب شيركوه الذي أبدى لشاور بعض الودّ، اقتناعاً أو مناورة. لكن صلاح الدين الأيوبي، ابن أخي شيركوه ورفيقه إلى مصر، لم يكن مستعداً لمنح شاور فرصة أخرى للعودة إلى لعبة الغدر وتبديل الولاءات، فكَمَن له - وهو في طريقه لزيارة شيركوه - ثم قتله. وليس واضحاً من المصادر التاريخية ما إن كان شيركوه على علم سابق بهذا الأمر، أم إنه مبادرة شخصية من صلاح الدين. لكن الراجح أن شيركوه كان على علم به، إذ يُستبعَد أن يكون صلاح الدين أقدم على عمل بهذه الأهمية السياسية والعسكرية دون إذن صريح أو ضمني من عمه وقائده.

ومهما يكن من أمر، فقد أصبح شيركوه منذئذ هو الحاكم الفعلي لمصر، وسرعان ما أصدر العاضد مرسوماً بتوليته وزارتها، واضعاً بذلك البلاد تحت السيادة الفعلية لنور الدين في الشام، والسيادة الرمزية للخليفة العباسي في العراق. وقد أحسن رنسيمان في وصفه شيركوه بأنه «جنديٌّ عبقريٌّ»[٤٠٦] وأنه «هو الذي أدرك أكثر من أي [قائد] مسلم آخر أن الاستيلاء على مصر - بموقعها الاستراتيجي ومواردها التي لا تنضب - شرط ضروري لاستعادة فلسطين [من الفرنجة].»[٤٠٧] لكن الأجل لم يمهل شيركوه، فقد توفي بعد توليه الوزارة بشهرين فقط، فتولاها ابنُ أخيه صلاح الدين الأيوبي، الذي سيغيّر مسار تاريخ كلٍّ من الحروب الصليبية والعلاقات السُنّية الشيعية.

---

(٤٠٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٤٠.

(٤٠٦) **Runciman**, *History of the Crusades*, 2:383.

(٤٠٧) **Runciman**, *History of the Crusades*, 2:383.

وحالما تولى صلاحُ الدين زمامَ الأمور في مصر أرسل إليه نور الدين يأمره بإلغاء الخلافة الفاطمية. وكان حماس نور الدين للأمر مطاوعةً لإلحاح الخليفة العباسي المستنجد بالله، المُصرِّ على إلحاق مصر بخلافته دون تأخير، لتحقيق أمنية طالما حلم بها أجدادُه من الخلفاء العباسيين، وهي تصفية الوجود الفاطمي، واجتثاث تلك الخلافة الشيعية التي ظلت تنافس العباسيين على الشرعية أكثر من قرنين ونصف قرن. نقل أبو شامة عن ابن أبي طي قوله:

«أرسل الخليفة المستنجد بالله من بغداد إلى نور الدين يعاتبه في تأخير إقامة الدعوة له بمصر، فأحضر الأميرُ [نور الدين] نجمَ الدين أيوب [والد صلاح الدين الأيوبي] وألزمه الخروجَ إلى ولده بمصر بذلك، وحمَّله رسالة منها: (وهذا أمر يجب المبادرة إليه، لتحظى بهذه الفضيلة الجليلة، والمنقبة النبيلة، قبل هجوم الموت، وحضور الفوت، لا سيما وإمام الوقت [الخليفة العباسي المستنجد] متطلِّع إلى ذلك بكلِّيته، وهو عنده من أهم أمنيته).»[٤٠٨]

بيد أن صلاح الدين لم يكن في عجلة من أمره، وأجَّل إلغاء الخطبة الفاطمية، رغم إلحاح نور الدين والخليفة المستنجد. وقد أدَّى هذا التأجيل إلى شيء من اهتزاز الثقة بين صلاح الدين ونور الدين، لكن صلاح الدين كان مضطراً لتأجيل حسم هذا الأمر «خوف الفتنة»[٤٠٩] أي خوف إثارة فلول السلطة الفاطمية الذين كانوا لا يزالون على ولائهم القديم. ويدل استقراء أحداث الأعوام التالية على أن موقف صلاح الدين كان أحكم وأكثر إدراكاً لموازين القوى وتضارب الولاءات داخل مصر من موقف نور الدين الذي كان يراقب الأمور من بعيد في دمشق.

وفي العام (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) قبِلَ صلاح الدين إلغاء الخلافة الفاطمية، فأمر الخطباء بالدعاء في خطبهم للخليفة العباسي المستضيء (ح. ٥٦٦ - ٥٧٥هـ/ ١١٧٠ - ١١٨٠م) الذي خلف المستنجد. ويبدو أنه لم يفعل ذلك إلا بعد أن نضجت الظروف السياسية للتغيير، فمرّت هذه الحادثة المفصلية

---

(٤٠٨) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ١٥٢.

(٤٠٩) أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، ٣/ ٥٠.

في التاريخ الإسلامي بسلاسة «ولم ينتطح فيها عنزان.»[٤١٠] وكانت تلك نهاية الدولة الفاطمية التي طال احتضارها.

لكن الموالين للخلافة الفاطمية لم يستسلموا بسهولة، بل استمروا في الكيد للسلطة الجديدة، أملاً في استرداد دولتهم وما فقدوه من سلطة وثروة وجاه. وتستحق محاولتان من النخبة الفاطمية الإطاحة بصلاح الدين بالتعاون مع الصليبيين بعض التوقف والتفصيل هنا. أما المحاولة الأولى فقد قادها خصيٌّ نوبيٌّ اسمه جوهر، لكنه اشتهر بلقب مؤتمن الخلافة، لأنه كان يتولى أمن وسلامة الخليفة الفاطمي. قال ابن الأثير واصفاً خيوط هذه المؤامرة:

«فاتفق هو [أي جوهر] وجماعة من المصريين [الفاطميين] على مكاتبة الفرنج، واستدعائهم إلى البلاد، والتقوّي بهم على صلاح الدين ومن معه...، وكان مقصود مؤتمن الخلافة [جوهر] أن يتحرك الفرنج إلى الديار المصرية، فإذا وصلوا إليها خرج صلاح الدين في العساكر إلى قتالهم، فيثور مؤتمن الخلافة بمن معه من المصريين على مُخلَّفيهم فيقتلونهم، ثم يخرجون بأجمعهم يتبعون صلاح الدين، فيأتونه من وراء ظهره، والفرنج من بين يديه، فلا يبقى لهم باقية.»[٤١١]

ووصلت رسالة جوهر إلى يد صلاح الدين بعد أن ارتاب أحدُ جنوده التركمان في حاملها. فقتل صلاح الدين جوهراً، وأباد الحامية النوبية التابعة له في مواجهات دموية بقلب القاهرة وضواحيها. ونظراً لأن الجنود التابعين لجوهر كانوا يمسكون بجميع قصور الدولة الفاطمية[٤١٢] وأمنها الداخلي، فقد كانت تصفيتهم هي بداية استقرار الأمر لصلاح الدين في مصر.

أما المؤامرة الثانية فهي أهم لموضوع هذه الدراسة لما لها من دلالة على تموّجات العلاقات السنيّة الشيعية، ورجحان السياسي على المذهبي فيها أحياناً، وأثرِ العامل الصليبي في تعقيدها. وقد قاد هذه المؤامرة فقيهٌ وشاعر سُنِّيٌّ اسمه عمارة اليمني (ت. ٥٦٩هـ/ ١١٧٤م). وكان المفترض ـ بمعايير المذهب ـ أن يدفعه انتماؤه السُنّي إلى أن يصبح من أعظم داعمي صلاح

---

(٤١٠) أبو الفداء، **المختصر**، ٣/ ٥١.

(٤١١) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦. وقارن مع أبي شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٤١٢) أبو الفداء، **المختصر**، ٣/ ٤٨.

الدين ضدّ الفاطميين، كما كان حال معظم الفقهاء السُنّة يومذاك، لكن ولاءه السياسي للفاطميين، وحنينَه إلى عطاياهم السخيَّة، وضعاه في الجانب الخطأ من التاريخ، كما يقال.

ينتمي عمارة في الأصل إلى مدينة زَبِيد باليمن، وقد وفد إلى مصر سفيراً يحمل رسالة من أمير الحجاز إلى القادة الفاطميين. فأعجِب الوزير الفاطمي الشاعر طلائع بن رزيك بشعر عمارة اليمني، واستبقاه في مصر نديماً له. ولما تولى صلاح الدين الأمر في مصر لم يجد عمارة لديه ما اعتاده من إجلال وإكرام على أيدي الفاطميين، فضاقت نفسُه بذلك. وقد أحسن أبو شامة في تصوير حالة عمارة السياسية والنفسية، فقال عنه: «كان من أتباع الدولة المصرية، وممن انتفع بها، واختلَّ أمرُه بعدها، فلم تصْفُ القلوب بعضُها لبعض، وصار يظهر في فلتات لسانه في نظمه ونثره ما يقتضي التحرُّز منه وإبعادَه، وهو يرى ذلك منهم [أي الحكام الجدد بقيادة صلاح الدين] فيزداد فساداً في نيته، وإن مدَحَهم تكلَّف ذلك، وصرَّح وعرَّض فيه بما في ضميره.»[٤١٣] وعدَّ الذهبي عمارة ممن كانت الدولة الفاطمية بالنسبة لهم «الذيذة... يتقلَّبون في نعيمها، فأُخِّروا وأُبعِدوا»[٤١٤] بعد زوال تلك الدولة.

وقد كتب عمارة عدة قصائد يعبِّر فيها عن حنينه إلى عهد السلطة الفاطمية، ويعاتب السلطة الجديدة حيناً، ويسخر منها أحياناً. وقد جمع أبو شامة في (عيون الروضتين) جملة من هذه القصائد.[٤١٥] فمن أشهر قصائد عمارة لاميَّته التي يرثي بها الدولة الفاطمية، وفيها يقول:[٤١٦]

يا عاذلي في هوى أبناء فاطمةٍ	لك الملامة إن قصَّرتَ في عذَلي
باللّه زُرْ ساحة القصرين وابك معي	عليهما، لا على صفِّينَ والجَمَلِ
لهفي ولهفَ بني الآمال قاطبة	على فجيعتنا في أكرم الدولِ
مررتُ بالقصر والأركانُ خاليةٌ	من الوفود وكانت قِبلة القُبَلِ

(٤١٣) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٩١.
(٤١٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٩/ ٥٤.
(٤١٥) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٩٢ ـ ٢٩٦.
(٤١٦) انظر نص القصيدة كاملا عند أبي شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

فمِلتُ عنها بوجهي خوف منتقِد | من الأعادي ووجهُ الوُدّ لم يَمِلِ
أسبلتُ من أسفٍ دمعي غداة خلتْ | رحابُكم وغدتْ مهجورة السُّبُلِ
أبكي على مأثراتٍ من مكارمكم | حالَ الزمانُ عليها وهي لم تَحِلِ

وفي القصيدة يبكي عمارة ما آل إليه حال الأسرة الفاطمية من المهانة، ويعرّض بما فعلته بها السلطة الجديدة، مدّعياً أن الفرنجة ما كانوا ليفعلوا بها أسوأ من هذا لو تمكنوا منها:

ماذا ترى كانت الإفرنج فاعلة | في نسل آل أمير المؤمنين علي
هل كان في الأمر شيء غير قسمة ما | ملكتمُ بين حُكْم السبْي والنَّفَلِ

ومن رثاء عمارة للدولة الفاطمية الذي يتضمن أملاً في رجوعها، قوله:

أسفي على زمن الإمام العاضدِ | أسفَ العقيم على فراق الواحدِ
جالستُ من وزرائه وصحبتُ من | أمرائه أهل الثناء الخالدِ
لهفي على حجرات قصرك إذ خلتْ | يا ابن النبيّ من ازدحام الوافدِ
وعلى انفرادك من عساكرك الذي | كانوا كأمواج الخِضمِّ الراكدِ
فعسى الليالي أن تردَّ إليكمُ | ما عوَّدَتْكم من جميلِ عوائدِ(٤١٧)

ومما زاد المرارة في قلب الشاعر عمارة أن الأيوبيين لم يقدّروه حق قدره كما يرى، وهو المعتاد على صحبة الملوك وأعطياتهم. ومن ذلك قوله مخاطباً صلاح الدين:

فقل لصلاح الدين والعدلُ شأنه | مَن الحَكم المُصغي إليَّ فأدَّعي؟
أقمت لكم ضيفاً ثلاثة أشهر | أقول لصدري كلما ضاق: وسِّعِ
وكم في ضيوفِ الباب ممن لسانُه | إذا قطَّعوه لا يقوم بأصبعي
فيا راعيَ الإسلام كيف تركتْنا | فريقيْ ضَياعٍ من عرايا وجُوَّعِ(٤١٨)

وحينما لم يفلح عمارة في كسب قلوب الأيوبيين بشعره: مدحاً وعتاباً

(٤١٧) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/٢٩٣.
(٤١٨) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/٢٩٣.

وتعريضاً، انتقل من القول إلى الفعل، وقرر الانتقام، فقاد مؤامرة مع زمرة من النخبة الفاطمية للإطاحة بصلاح الدين. وكان ممن تآمروا معه وانتهوا معه قتلى مصلوبين بعد انكشاف أمرهم: «المفضل بن كامل القاضي، وابن عبد القوي الداعي. . . وشبرما كاتب السر، وعبد الصمد القشة أحد أمراء المصريين، ونجاح الحمامي، ورجل منجِّمٌ نصراني أرمني.»[٤١٩]

وطبقاً لما ذكره المؤرخ الشيعي ابن أبي طي، وكاتب صلاح الدين العماد الأصفهاني، فإن الخطة كانت طموحة، وقد قاربتْ مرحلة التنفيذ قبل انكشافها ووأدها. فقد اتفق الفريق المتآمر على بعث الدولة الفاطمية من رمْسها، واستعادة قوَّتها وعنفوانها، بما في ذلك تنصيب خليفة فاطمي جديد، ووزير فاطمي من أبناء الأسر التي كانت تتقلد الوزارة على عهد الفاطميين. قال العماد الأصفهاني: «وعينوا الخليفة والوزير، وأحكموا الرأي والتدبير، وبيَّتوا أمرهم بِلَيْلٍ، وستروا عليه بذيل، وكان عمارة اليمني الشاعر عقيدَهم، ودعا للدعوة قريبَهم وبعيدَهم.»[٤٢٠]

وكتب قادة المؤامرة إلى سنان شيخ الجبل، قائد الإسماعيليين النزاريين يستحثونه لضم جهده إلى جهودهم، وشجعوه على اغتيال صلاح الدين، مُدَّعين أن «الدعوة واحدة، والكلمة جامعة، وأن ما بين أهلها خلاف، إلا فيما لا تفترق به كلمة، ولا يجب به قعود عن نصرة.»[٤٢١] ولكن لا دليل تاريخياً على أن سناناً ـ الذي يرفض الاعتراف بسلطة الفاطميين ـ قد لبَّى هذه الدعوة إلى المساندة، أو اقتنع بها.

وطلب المتآمرون العون من الصليبيين في القدس وصقلية. فأرسل إليهم ملك القدس الصليبي آملريك رسولاً سريّاً ـ ذكر أبو شامة أن اسمه جرج (جورج) ـ يستكشف إمكان التعاون معهم، لكن استخبارات صلاح الدين كشفته وأمسكت به. واستطاع أحد المقربين من صلاح الدين ـ هو الواعظ علي بن نجا ـ أن يخترق قلب المؤامرة، ويخبره بمسارها وتطور مراحلها. فقبض صلاح الدين على قادة الفريق، وأمر بهم فـ«شُنقوا على أبواب

(٤١٩) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٤.
(٤٢٠) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٢.
(٤٢١) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٩.

قصورهم، وصُلِبوا على الجذوع المواجهة لدُورهم.»[٤٢٢]

ويبعث صلاح الدين رسالة إلى نور الدين يبشره بما انتظره طويلاً من القضاء على آخر فلول الدولة الفاطمية، واستئصال شأفة رجالها، وكان من مفارقات الأقدار أن «جاء الكتاب إلى دمشق بقصة هؤلاء يوم موت نور الدين رحمه الله.»[٤٢٣] وفي العام ذاته (٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) مات ملك الفرنجة ببيت المقدس آملريك، فزالت بذلك العوائق أمام بناء دولة أيوبية فسيحة الأرجاء، وانفتحت الأبواب أمام صلاح الدين ليمسك بزمام الأمور في كل المنطقة الإسلامية التي وصلتها الحملات الصليبية، وهي بلاد الشام ومصر وشرق الأناضول وغرب العراق.

ومن الواضح أن الجهود التي بُذلتْ لاستعادة دولة الفاطميين في مصر بالتخلص من صلاح الدين وجيشه لم تكن مدفوعة بدافع مذهبي بحتٍ. فالدور المحوري الذي اضطلع به الفقيه السُنّي الشافعي عمارة اليمني في هذا الجهد يدل على أن الدافع السياسي كان أقوى يومذاك، فالزمن الذي كان فيه الفاطميون يطمحون إلى الهيمنة المذهبية كان قد مضى وانقضى منذ أمد بعيد. لكن تلك الجهود تدل على تصميم الفاطميين ومن والاهم على مقاومة الاندثار السياسي، وتمنُّعهم من الاستسلام لخصومهم السياسيين.

ويبقى لإنصاف عمارة اليمني أن نقول إنه كان فقيهاً ومؤرخاً وأديباً سُنّياً، شديد الاعتداد بسنّيته، بل إن ابن خلكان يقول عنه إنه «كان فقيهاً شافعي المذهب شديد التعصب للسنَّة.»[٤٢٤] ولم تدفعه صلاته الوثيقة بالفاطميين، وإجزالهم له في العطاء إلى أن يجاملهم في عقيدته السُنّية، أو يسمح لهم بالتطاول على الخلفاء الراشدين في حضوره. وهو القائل في مدح الفاطميين:

مذاهبهم في الجود مذهبُ سُنَّة   وإن خالفوني باعتقاد التشيّعِ[٤٢٥]

---

(٤٢٢) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٩.

(٤٢٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٩/ ٥٦.

(٤٢٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/ ٤٣٣.

(٤٢٥) عمارة اليمني، النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية (باريس: مطبعة مرسو، ١٨٩٧)، ٢٨٨.

وقد روى عمارة نفسه في كتابه (النكت العصرية في الوزراء المصرية) طرفاً من مناكفاته مع الفاطميين في هذا المضمار. حيث احتج بإباء على الوقوع في الشيخين أبي بكر وعمر ﵄ في مجلس الوزير الفاطمي طلائع بن رزيك. يقول عمارة:

«وكانت تجرى بحضرته [طلائع بن رزيك] مسائل ومذاكرات، ويأمرني بالخوض مع الجماعة فيها... حتى جرى من بعض الأمراء الحاضرين في مجلس السَّمَر مِن ذكر السلف ما اعتمدتُ عند ذكره وسماعه قول الله عز وجل: (فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره) ونهضت فخرجت، فأدركوني، وانقطعت في منزلي أياماً ثلاثة، ورسوله في كل يوم والطبيب معه. ثم ركبت بالنهار فوجدته في البستان المعروف بالمختص في خلوة من الجلساء، فاستوحش من غيبتي وقال: خيراً؟ فقلت إني لم يكن بي وجَع، وإنما كرهتُ ما جرى في حق السلف وأنا حاضر، فإن أمر السلطان بقطع ذلك حضرت، وإلا فلا، وكان لي في الأرض سعة، وفي الملوك كثرة. فعجب من هذا وقال: سألتك بالله ما الذي تعتقده في أبي بكر وعمر؟ قلت أعتقد أنه لولاهما لم يبق الإسلام علينا ولا عليكم، وأنه ما من مسلم إلا ومحبتهما واجبة عليه. ثم قرأت قول الله تعالى: (ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلا من سفه نفسه). فضحك، وكان مرتاضاً حصيفاً، قد لقي في ولاياته فقهاء السنَّة وسمع كلامهم.»[426]

وقد حاول الوزير طلائع بن رزيك أن يغري عمارة بالتشيع، وبذل له المال مقابل ذلك، ووعده بالجاه العريض، وبالتمكن في الدولة. لكن عمارة رفض في إباء، وطلب من الوزير بحزم أن يسد «هذا الباب». وكل ذلك يدل على أن عمارة كان قوي الشخصية، راسخ الاعتقاد. يقول عمارة: «لم أشعر في بعض الأيام حتى جاءتني منه [أي من طلائع بن رزيك] رقعة فيها أبيات بخطِّه، ومعها ثلاثة أكياس ذهباً، والأبيات قوله:

قل للفقيه عمارةٍ يا خير مَـن	أضحى يـؤلف خطبـةً وخطابَا
اقبَلْ نصيحةَ من دعاك إلى الهدى	قلْ: حِطَّةٌ، وادخلْ إلينا البابـا

---

(٤٢٦) عمارة اليمني، **النكت العصرية**، ٤٣ ـ ٤٥.

تلقَ الأئمة شافعين ولا تجد — إلا لـدينـا سُنَّـة وكـتـابـا
وعليَّ أن يعلو محلُّك في الـورى — وإذا شفعتَ إليَّ كنتَ مجابَـا
وتـعـجلِ الآلاف وهـي ثـلاثـة — صـلـةٌ وحقِّكَ لا تُعـدُّ ثـوابـا

فأجبته مع رسوله بهذه الأبيات:

حاشاك من هذا الخطاب خطابا — يا خيـر أمـلاك الـزمـان نـصـابـا
لكن إذا ما أفسدت علماؤكـم — معمور معتقدي وصار خرابا
ودعوتمُ فكري إلى أقوالكـم — من بعد ذاك أطاعكم وأجابـا
فاشدد يديك على صفاء محبَّتي — وامنُن عليَّ وسُدَّ هذا البابـا»[٤٢٧]

لقد خسرت الدولة الأيوبية عمارة اليمني دون ضرورة. وربما كان قليلٌ من التقريب والاحتواء كافياً لضمه لصفها، بدل الاندفاع في التآمر عليها. ولعل خسارة الأيوبيين لعمارة كان بسبب نقص الخبرة عند صلاح الدين في بداية عهده في الوزارة، فلم يكن صلاح الدين قد نمَّى بعدُ ذلك الأفق السياسي الواسع الذي رأيناه لديه خلال أعوام حكمه اللاحقة. وقد يكون السبب هو غيرة المحيطين بصلاح الدين من فقهاء وأدباء لا يريدون من يزاحمهم عليه.

ذلكم هو مسار الفرع المستعلي من الحركة الإسماعيلية ومصيره، وهو الفرع الذي احتفظ بالنسبة الفاطمية في كتب التاريخ، وانتهى عملياً وأيديولوجياً بنهاية الدولة الفاطمية. ونحن نتجه الآن إلى الحديث عن الفرع النزاري من الحركة الإسماعيلية الذي اشتهر في اللغة العربية باسم «الباطنية» و«الحشيشية» و«الفداوية»، وأحياناً باسم «الإسماعيلية» تمسكاً بالتسمية الأصلية التي يشترك فيها النزاريون مع الفاطميين.

ورغم أن مصطلح «الحشاشين» مشحون بالازدراء، وهو مشتق من أقاصيص لم تثبت تماماً من الوجهة التاريخية، وليس مناسباً كمصطلح أكاديمي وصفي، إلا أننا مضطرون لاستخدامه أحياناً نظراً لشيوعه بين المؤرخين والقراء المعاصرين. وهو ليس مصطلحاً جديداً تماماً، فقد ظهر

---

(٤٢٧) عمارة اليمني، النكت العصرية، ٤٥ ـ ٤٦.

في كتب التاريخ العربي منذ قرون، إذ نجده - مثلاً - لدى ابن خلدون المتوفَّى مطلع القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، حيث تحدث عن «الحشيشة الإسماعيليَّة، ويعرفون لهذا العهد بالفداوية.»(٤٢٨)

فما يميّز هذا الفرع الإسماعيلي عن أصله الفاطمي هو الولاء السياسي لنزار، والإيمان بشرعيته السياسية، والطعن في شرعية أخيه الأصغر المستعلي الذي انتزع منه الخلافة الفاطمية. وكان للنزاريين دورٌ مؤثّر في الأحداث التاريخية أيام الحروب الصليبية، مقارنة مع حجمهم العددي الصغير نسبياً. لكن هذا الدور لابسه الكثير من المبالغات والجدالات التي ضاعت في غبارها الحقائق التاريخية. فقد كتب المستشرق برنارد لويس - مثلاً - أن ما كان يطمح إليه النزاريون «لم يكن أقل من تأسيس إمبراطورية فاطمية جديدة تضم العالم الإسلامي كله، تحت قيادة الأئمة من آل نزار.»(٤٢٩) وجعل مارشال هودسون «صراع الإسماعيليين النزاريين الأوائل ضد العالم الإسلامي» عنواناً فرعياً لكتابه عن حركة النزاريين.(٤٣٠) بيد أن تعميمات لويس وهودسون غير دقيقة، وتحتاج إلى تخصيص وتفصيل.

وإذا كان للباحث المدقق في تاريخ تلك الحقبة أن يقبل بتحفظ هذه التعميمات ضمن سياق مكاني محدود - هو قلعة آلموت بما شهدته من مطامح جامحة لدى نزاريي بلاد فارس - فإن من الخطأ قبول هذه الأحكام الإجمالية في حق نزاريي بلاد الشام، وهم الأهم لموضوع دراستنا هذه، نظراً لما كان لهم من أثر عميق في مسار الأحداث التاريخية خلال الحروب الصليبية.

وربما يكون الأدق أن نقسم تاريخ حركة النزاريين - باعتبار علاقتها بالقوى السياسية السنية - إلى حقبتين: حقبة التوسع والتأثير، وحقبة العزلة والتكيف. ففي العقود الثلاثة الأولى من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر

---

(٤٢٨) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ١/ ٨٦.

(٤٢٩) Bernard Lewis, "The Ismailites and the Assassins," In *The First Hundred Years*. Vol. I of *A History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969):126-127.

(٤٣٠) Marshal G. S. Hodgson, *The Secret Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 1.

الميلادي عاش النزاريون وتوسعوا في كنف بعض القادة السياسيين في بلاد الشام وتحت رعايتهم. ومن هؤلاء رضوان بن تتش أمير حلب، فقد «ظهر مذهبهم في حلب، وشايعهم رضوان وحفظ جانبهم، وصار لهم بحلب الجاه العظيم والقدرة الزائدة، وصارت لهم دار الدعوة بحلب في أيامه، وكاتبه الملوك في أمرهم، فلم يلتفت ولم يرجع عنهم.»(٤٣١)وقد تناولنا في الفصل الثاني تحالف رضوان مع النزاريين بما يغني عن ترداده هنا.

وممن تحالف معهم من القادة السنّيين، طمعاً في دعمهم أو خوفاً من بأسهم، أميرُ دمشق ظهير الدين طغتكين، ووزيرها أبو طاهر المزدقاني. وكانت المنافع السياسية المتبادلة - لا التقارب المذهبي - هي الدافع وراء هذه العلاقة الغريبة المُريبة. ولذلك وصف ابن القلانسي علاقة بهرام قائد النزاريين في دمشق بالوزير المزدقاني فقال: «ووافقه الوزير أبو علي طاهر ابن سعد المزدقاني، وإن لم يكن على مذهبه، على أمره، وساعده على بث حبال شره، وإظهار خافي سره.»(٤٣٢) وقد حصل النزاريون بمقتضى هذه العلاقة السياسية على ما يحتاجونه من مؤسسات وعلاقات للتمدد الأيديولوجي، ومن «دار الدعوة» في حلب ودمشق، بعثوا دعاتهم ونشروا دعوتهم في جميع أرجاء بلاد الشام، فكسبوا الكثيرين «من الرعاع والسفهاء والفلاحين والعوام وغوغاء الطغام» بتعبير ابن القلانسي.(٤٣٣)

ونظراً لما اتسم به النزاريون من جرأة على القتل واندفاع إلى الموت، فقد كانوا مفيدين للقادة السّنّيين الذين تحالفوا معهم في حلب ودمشق ضد أي عدو مشترك، مسلماً كان أو صليبياً. فحينما حاولت جيوش الموصل تحت قيادة مودود الاستيلاء على حلب - مثلاً - كان النزاريون ضمن القوى التي استخدمها أمير حلب لسد منافذ المدينة، وتحصين أسوارها ضدّ قوات مودود: «فأغلق رضوان أبواب حلب في وجوههم، وأخذ إلى القلعة رهائن عنده من أهلها لئلا يسلِّموها، ورتب قوماً من الجند والباطنية [النزاريين] الذين في خدمته لحفظ السور.»(٤٣٤)وشارك النزاريون مع أمير دمشق طغتكين

---

(٤٣١) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٤٦.
(٤٣٢) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٤٢.
(٤٣٣) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٤٣.
(٤٣٤) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٥٤.

في قتال ملك الفرنجة بمعركة في «ناحية حوران» وأشاد المؤرخ ابن القلانسي - وهو مقرب من طغتكين - بما دعاه «أحداث الباطنية [النزاريين] المعروفين بالشهامة والبسالة»[٤٣٥] الذين شاركوا في تلك المعركة.

وبعد هذه الحقبة من القوة والتوسع في تاريخ النزاريين بالشام، بدأ نجمهم في الأفول، فهاجمتهم جماهير حلب ودمشق وأوقعت فيهم مذابح كادت تُبيد خضراءهم، من أشهرها مذبحة دمشق سنة (٥٢٣هـ/ ١١٢٩م). ويبدو أن هذه المذابح اتسمت بالقتل بالظِّنة والتهمة، كما يُفهَم من قول الذهبي: «وفيها [سنة ٥٢٣هـ] قُتل مَن كان يُرمى بمذهب الباطنية بدمشق، وكان عددهم ستة آلاف.»[٤٣٦] وادَّعى ابن الأثير أن سبب هذه المذبحة هو سعي حليفهم بالمدينة الوزير المزدقاني إلى تسليمها للفرنجة مقابل تسليمهم إياه مدينة صور. قال ابن الأثير:

«إن المزدقاني راسل الفرنج ليسلِّم إليهم مدينة دمشق، ويسلِّموا إليه مدينة صور، واستقر الأمر بينهم على ذلك، وتقرر بينهم الميعاد يوم جمعة ذكروه. وقرر المزدقاني مع الإسماعيلية [النزاريين] أن يحتاطوا ذلك اليوم بأبواب الجامع، فلا يمكِّنوا أحداً من الخروج منه، ليجيء الفرنج ويملكوا البلاد. فبلغ الخبر تاج الملوك [بوري] صاحب دمشق، فاستدعى المزدقاني إليه فحضر وخلا معه، فقتله تاجُ الملوك، وعلَّق رأسه على باب القلعة، ونادى في البلد بقتل الباطنية، فقُتل منهم ستة آلاف نفس. وكان ذلك منتصفَ رمضان من السنة، وكفى الله المسلمين شرهم، وردّ على الكافرين كيدهم.»[٤٣٧]

لكن تفسير ابن الأثير لخلفية الأحداث هنا لا يبدو جديراً بالثقة. فالمؤرخ الشامي ابن القلانسي، المعاصر لتلك الأحداث وشاهد العيان عليها من داخل مدينة دمشق، أولى بالثقة هنا من المؤرخ العراقي ابن الأثير البعيد عن الأحداث. وقد أورد ابن القلانسي قصة مذبحة دمشق ضد النزاريين بتفاصيلها دون أي إشارة إلى المؤامرة التي ذكرها ابن الأثير لتسليم دمشق

(٤٣٥) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٣٩.
(٤٣٦) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ٣٦/١٨.
(٤٣٧) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/١٧.

للفرنجة. وإنما فسّر ابن القلانسي الأمر في سياق التنافس السياسي حامي الوطيس بين تاج الملوك بوري الذي حكم دمشق بعد موت والده طغتكين، وبين وزيره المزدقاني المتحالف مع النزاريين.[438]

كما صرّح ابن القلانسي بأن تلك المذبحة كانت أمراً بيَّته الأمير بوري ضدَ النزاريين عن سابق تفكير وتخطيط، بعدما رآه من قوّتهم في دمشق، ومن تساهل أبيه في أمرهم: قال ابن القلانسي: «وقد كان [بوري] أسرَّ في نفسه من أمر الباطنية ما لم يبده لأحد من خواصه وثقات بطانته عندما قويت شوكتهم، وتضاعفت مضرتهم، اتّباعاً لما كان عليه أبوه من إظهار الرعاية لهم والمداراة لدفع شرهم. فلما مكّنه الله منهم وأقدره عليهم افتتح أمره بالتدبير عليهم والايقاع بهم.»[439]

وبناء على هذا التفسير يبدو أن النزاريين دفعوا ثمن قوَّتهم وتوسعهم في دمشق، وتساهُل طغتكين معهم، وتحالُف الوزير المزدقاني مع قائدهم بهرام «وإن لم يكن على مذهبه» كما أوردنا من قبلُ من كلام ابن القلانسي. وتفسير ابن القلانسي لمذبحة دمشق ضد النزاريين أقرب منبعاً وأدق تحليلاً من تفسير ابن الأثير، وهو التفسير الذي يجب التعويل عليه في فهم دوافع المذبحة ومقاصدها. أما ما رواه ابن الأثير من محاولة تسليم دمشق للفرنج فالظاهر أنه قصة مختلقة فيما بعدُ، تسويغاً للمذبحة ضد تلك الطائفة التي مقتها كثيرون وضاقوا ذرعاً بقوتها وسطوتها، ولكثيرين ثأر معها، نظراً لجرائمها في اغتيال قادة سُنَّة كبار. وقد نقل الحافظ الذهبي رواية ابن الأثير بصيغة التضعيف والارتياب، فقال: «ثم راسل [المزدقاني] الفرنج ليسلّم إليهم دمشق فيما قيل، ويعوِّضوه بصور.»[440]

ومهما يكن من أمر، فإن مذبحة دمشق وما تلاها من حملات إبادة ضد طائفة النزاريين، حوَّلت مسار الطائفة، فانتقلت من استراتيجية التوسع والسعي إلى اختراق السلطة ونشر الدعوة، إلى استراتيجية العزلة والتكيف الأليم مع محيط سُنِّي معادٍ للطائفة ومرتابٍ فيها. ومنذئذ أصبحت علاقات

---

(٤٣٨) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٤٢.

(٤٣٩) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٥٠.

(٤٤٠) الذهبي، **العبر**، ٤١٨/٢.

النزاريين بالقوى الأخرى (السنة، والفاطميين والفرنجة. . . الخ) محكومة بغريزة البقاء، وابتعدت كثيراً عن الرؤية الكونية الطامحة إلى تدمير الواقع القائم، وبناء دولة بديلة، على نحو ما حلم به أجدادهم من الإسماعيليين الأوائل.

وقد تحكّمت مبادئ عملية ثلاثة في استراتيجية البقاء التي انتهجها النزاريون منذئذ، وهي: الحياة في قلاع حصينة تحميهم من غارات العدو، والمرونة في الأحلاف السياسية بما ذلك الاستعداد لخدمة أي طرف لديه القدرة والإرادة لحمايتهم، وتبني تكتيك الاغتيالات السياسية التي تجنبهم قتال الجبهات العريضة وتقلّل من تضحياتهم وتبث الرعب في قلوب خصومهم. وقد تطورت علاقة النزاريين بالقوى السنية الصاعدة عبر مدارج ثلاثة أيضاً. فانتقلت من العداوة المريرة، إلى التفاهم الصامت، إلى التحالف الصريح. وكان التفاهم غير المكتوب بينهم وبين صلاح الدين الأيوبي بعد محاولاتهم اغتياله عامي (٥٧٠ ـ ٥٧١هـ/ ١١٧٥ ـ ١١٧٦م) بداية التحول في هذه العلاقة، وانتقالها من العداوة المفتوحة إلى التكيف والتعاون.

لقد أوضحنا من قبلُ في الفصل الثالث أن صلاح الدين كان أكثر براغماتية وأقل عقائدية في علاقته بالشيعة من سلفه نور الدين، وأنه ارتبط بحلف وثيق مع الشيعة الإمامية في حلب ودمشق. أما الشيعة النزارية فقد اعتبرهم ابتداء عدوّاً خطِراً، يحول ـ بنزوعه إلى الاستقلال ـ دون بناء دولة أيوبية فسيحة الأرجاء، ويمنع ـ بمغامراته الدموية ـ من بناء جبهة إسلامية عريضة قادرة على منازلة الفرنجة. وكان صلاح الدين مدركاً لتاريخ النزاريين في اغتيال القادة السنة الكبار الذين سبقوه. كما اعتبر النزاريون صلاح الدين عدوّاً سُنِّياً خطِراً، ورأوا في قوّته الصاعدة امتداداً لنفوذ الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وكان لا بد أن تصطدم هاتان الرؤيتان.

بيد أن صلاح الدين لم يجعل إخضاع النزاريين أولوية عملية في بداية حكمه، فقد كان غارقاً في معارك استنزاف مع أمراء حلب الذي نازعوه تركة نور الدين السياسية. لكن وزير حلب كمشتكين دفع النزاريين إلى الصراع مع صلاح الدين. فبينما كان صلاح الدين يحاصر حلب لضمِّها إلى سلطانه عام

(٥٦٩هـ/ ١١٧٤م) «أرسل سعد الدين كمشتكين إلى سنان مقدَّم الإسماعيلية، وبذل له أموالاً كثيرة ليقتلوا صلاح الدين، فأرسلوا جماعة منهم إلى عسكره، فلما وصلوا رآهم أميرٌ اسمه خمارتكين، صاحب قلعة أبي قبيس، يعرفهم لأنه جارهم في البلاد، كثير الاجتماع بهم والقتال لهم، فلما رآهم قال لهم: ما الذي أقدمكم وفي أي شيء جئتم؟ فجرحوه جراحات مثخنة، وحمل أحدُهم على صلاح الدين ليقتله، فقُتل دونه، وقاتل الباقون من الإسماعيلية، فقَتَلوا جماعة ثم قُتلوا.»[٤٤١]

ورغم فشل هذه المحاولة، فإن خصوم صلاح الدين في حلب لم ييأسوا من إمكان النيل منه. ففي عام (٥٧١هـ/ ١١٧٦م) طلبوا العون من شيخ النزاريين سنان مرة أخرى لاغتياله، وهو يحاصر قلعة أعزاز، ولم يبطئ سنان في إرسال القتلة:

«فبينما صلاح الدين يوماً في خيمة لبعض أمرائه... إذ وثب عليه باطنيٌّ، فضربه بسكين في رأسه فجرحه، فلولا أن المِغْفَر الزَّرَد كان تحت القلنسوة لقتله، فأمسك صلاح الدين يد الباطني بيده، إلا أنه لا يقدر على منعه من الضرب بالكلية، إنما يضرب ضرباً ضعيفاً، فبقيَ الباطني يضربه في رقبته بالسكين...، فجاء أمير من أمرائه اسمه يازكش، فأمسك السكين بكفه، فجرحه الباطني، ولم يطلقها من يده إلى أن قتل الباطني. وجاء آخرُ من الإسماعيلية فقُتل أيضاً، وثالث فقُتل. وركب صلاح الدين إلى خيمته كالمذعور لا يصدِّق بنجاته، ثم اعتبر جنده، فمن أنكره أبعده، ومن عرفه أقرَّه على خدمته. ولازم حصارَ إعزاز ثمانية وثلاثين يوماً، كل يوم أشدّ قتالاً مما قبله، وكثرت النقوب فيها، فأذعن من بها، وسلموا القلعة إليه فتسلَّمها.»[٤٤٢]

ومن حلب وإعزاز توجَّه صلاح الدين إلى قتال النزاريين في معاقلهم وجهاً لوجه. قال ابن الأثير:

«لما رحل صلاح الدين من حلب... قصد بلاد الإسماعيلية...

---

(٤٤١) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٤٠٧.

(٤٤٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٤١٨.

ليقاتلهم بما فعلوه به من الوثوب عليه وإرادة قتله، فنهب بلدهم وخربه وأحرقه، وحصر قلعة مصياف، وهي أعظم حصونهم، وأحصن قلاعهم، فنصب عليها المجانيق، وضيق على من بها. ولم يزل كذلك، فأرسل سنان مقدم الإسماعيلية إلى شهاب الدين الحارمي صاحب حماة، وهو خال صلاح الدين، يسأله أن يدخل بينهم ويصلح الحال ويشفع فيهم، ويقول له: إن لم تفعل قتلناك وجميع أهل صلاح الدين وأمرائه، فحضر شهاب عند صلاح الدين وشفع فيهم وسأل الصفح عنهم، فأجابه إلى ذلك، وصالحهم، ورحل عنهم.»[٤٤٣]

ولم يكن التفاهم الذي توصل إليه الحارمي بين الطرفين مكتوباً، ربما لأن صلاح الدين لم يُرِد أن يوثِّق صلحاً مع تلك الطائفة التي يمقُتها أكثرْ رعيته، وهو لا يأمن غدرَها في أي لحظة، بيد أن التفاهم بين الطرفين كان من أطول التفاهمات السياسية عمراً. فقد أسَّس الاتفاق لسلام دائم وصداقة ضمنية بين صلاح الدين ورشيد الدين سنان إلى حين وفاتهما في سنة واحدة بعد سبعة عشر عاماً، عام (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م). ولعل أهم ثمار هذه الصداقة بالنسبة لصلاح الدين ـ إضافة إلى كفِّ أذى النزاريين عن نفسه وعن رجال دولته ـ هو اغتيال اثنين من النزاريين عام (٥٨٨هـ/ ١١٩٢) أميرَ مدينة صور، كونراد دي مونتفرات، بُعيْد انتخابه ملِكاً لبيت المقدس، فحَرَما بذلك مملكة بيت المقدس ـ وهي قلب المشروع الصليبي ـ من قيادته، وقد كان كونراد «أحد أعظم القادة كفاءة»[٤٤٤] بتعبير غروسيه، و«أكبرَ شياطين الفرنج» بتعبير ابن الأثير، وهما تعبيران عن نفس المعنى، لكن بلغة المتخاصميْن. قال ابن الأثير:

«في هذه السنة [٥٨٨هـ] في ثالث عشر ربيع الآخر، قُتل المركيس الفرنجي ـ لعنه الله ـ صاحب صور، وهو أكبر شياطين الفرنج. وكان سبب قتله أن صلاح الدين راسل مُقدَّم الإسماعيلية بالشام وهو سنان، وبذل له أن يرسل من يقتل ملك إنكلتار [ريتشارد قلب الأسد]، وإن قَتَل المركيس [كونراد دي مونتفرات] فله عشرة آلاف دينار، فلم يُمكنْهم

---

(٤٤٣) ابن الأثير، الكامل، ٩/ ٤٢٣.

(٤٤٤) Grosset, *Histoire des croisades*, 3:618.

قتلُ ملك إنكلتار. . . فعدَل [سنان] إلى قتل المركيس، فأرسل رجلين في زِيّ الرهبان، واتصلا بصاحب صيدا، وابنِ بارزان [باليان دي أبلين] صاحب الرملة، وكانا مع المركيس بصور. فأقاما معهما ستة أشهر يظهران العبادة، فأنِسَ بهما المركيس، ووثِق بهما. فلما كان بعد [هذا] التاريخ عمل الأسقف بصور دعوة للمركيس فحضرها، وأكل طعامه وشرب مدامه، وخرج من عنده، فوثب عليه الباطنيان المذكوران، فجرحاه جراحاً وثيقة، وهرب أحدُهما ودخل كنيسة يختفي فيها، فاتفق أن المركيس حُمل إليها ليشد جراحه، فوثب عليه ذلك الباطني فقتله، وقُتل الباطنيان بعده. ونسب الفرنج قتْله إلى وضع من ملك إنكلتار لينفرد بمُلك الساحل الشامي.»[٤٤٥]

وبعد اغتيال كونراد ببضعة أشهر توصل صلاح الدين إلى اتفاقية الرملة مع ريتشاد قلب الأسد في شعبان ٥٨٨هـ/ سبتمبر ١١٩٢م، «واشترط [صلاح الدين] دخول بلاد الإسماعيلية [النزاريين]»[٤٤٦] ضمن المناطق التي تبقى تحت سلطته. ثم استمر هذا الحلف الضمني الذي بدأه صلاح الدين وسنان طيلة عمر الدولة الأيوبية (٥٦٩ ـ ٧٤٢هـ/ ١١٧٤ ـ ١٣٤١م).

ويبدو أن خلفاء صلاح الدين من الأيوبيين وجدوا في استمرار التفاهم مع النزاريين ثمراتٍ سياسية مفيدة، فهم حاجزٌ صلب بين الأيوبيين والمناطق التي يسيطر عليها الصليبيون، وهمْ أداةُ ردع مرعبة للحكام المسلمين المنافسين للأيوبيين. فبعد وفاة صلاح الدين مباشرة عام (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) عبَّر أمير خلاط، سيف الدين بكتمر، عن بهجته بموته، وتلقَّب بالملك الناصر، وراسل أمراء الموصل وسنجار وماردين وآمد يستنفرهم للتمرد على الأسرة الأيوبية «فبيْنا هو في أثناء ذلك قتلتْه الإسماعيلية [النزارية] بخلاط.»[٤٤٧] وقد أنقذ هذا الاغتيال الحكم الأيوبي من أكبر تحدٍّ وجودي واجهه وهو لا يزال متضعضعاً، بعد غياب صلاح الدين من المشهد.[٤٤٨]

---

(٤٤٥) ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤٤٦) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٤/ ٣٢٥.

(٤٤٧) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٤/ ٤١٢.

(٤٤٨) انظر: منذر الحايك، **العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية** (دمشق: الأوائل، ٢٠٠٦)، ١/ ٣٤٣.

ومن أهم تجلّيات هذا الحلف الضمني الذي استمر مدة مديدة بين الأيوبيين والنزاريين أمران: أن النزاريين لم يهاجموا قط قائداً أيوبياً بعد محاولتهم قتْل صلاح الدين للمرة الثانية عام (٥٧١هـ/١١٧٦م)، وأن لا أحد من القادة الأيوبيين قصد النزاريين بحملة عسكرية أو غيرها منذ حصار صلاح الدين قلعة مصياف في العام ذاته. بل ظهر من الأيوبيين الجدُّ في الدفاع عن النزاريين ضد الصليبيين، فحينما اغتال النزاريون ريموند، نجل بوهيموند الرابع أمير إمارة أنطاكية الصليبية عام (٦١٠هـ/١٢١٣م)، حاصرهم بوهيموند في قلعة الخوابي مطالباً بالثأر لابنه، لكن النزاريين استنجدوا بالسلطان الأيوبي العادل (٥٩٧ ـ ٦١٥هـ/١٢٠٠ ـ ١٢١٨م) أخي صلاح الدين وخليفتِه، فسيَّر جيشيْن من دمشق وحلب لإنجادهم. قال ابن العديم:

«ووثب الإسماعيلية على ابن الإبرنس [بوهيموند الرابع] بكنيسة انطرسوس فقتلوه، فجمع البرنس جموع الفرنج، ونزل على حصونهم، وقتل وسَبَى، وحَصَر حِصْن الخوابي، فكتبوا إلى السلطان [العادل] يستغيثون به، ويستنجدونه، فاستخدم السلطان مائتي راجل، وسيَّر جماعة من عسكر حلب. . . ليدخلوا إلى حصن الخوابي، ويمنعوا الفرنج من الاستيلاء عليه. وجرَّد عسكراً من حلب، مع سيف الدين بن علم الدين، ليشغل الفرنج من جهة اللاذقية، ليتمكن الرجالة من الدخول إلى الحصن. فلما سمع الفرنج بذلك، كمنوا كميناً للرجالة والخيالة، الذين يحفظونهم، فأسروا الرجالة، وقتلوهم، وقبضوا ثلاثين من الخيالة. . . فعند ذلك خرج الملك المعظم بن العادل من دمشق بعسكره، ودخل غائراً في بلد طرابلس، فلم يترك في بلدها قرية إلا نهبها، وخربها، واستاق الغنائم والأسرى. فرحلوا عن الخوابي، وأطلقوا الأسرى الذين أسروهم من أصحاب السلطان الملك الظاهر، وراسلوه معتذرين متلطفين، وافترقوا.»[٤٤٩]

---

(٤٤٩) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/٤٥٢، وقارن مع الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ٤٤/٦.

ومن الشهادات التاريخية المهمة عن النزاريين وعلاقتهم بأهل السنّة خلال الحقبة الأيوبية شهادة جون دي جوينفيل (٦٢١ ـ ٧١٧هـ/ ١٢٢٤ ـ ١٣١٧م)، وهو فارس فرنسي كان مقرَّباً من ملك فرنسا لويس التاسع، وقد اصطحبه لويس معه في الحملة الصليبية السابعة التي قادها ضد مصر عام (٦٤٧هـ/ ١٢٤٨م). ولم يكن جوينفيل يعرف الكثير عن الشقاق السنّي الشيعي، وأصدق مثال على ذلك قولُه إن علياً بن أبي طالب ﷺ كان «عمّ محمد الذي رفعه إلى الدرجة الرفيعة التي وصل إليها، وحينما أصبح محمدٌ قائداً لشعبه تصارع معه عليٌّ، وانشق عنه، وسحب معه من يستطيع سحْبهم، وعلّمهم عقيدةً تختلف عن العقيدة التي علَّمها محمدٌ للناس. ولذلك فإن جميع أتباع عليٍّ لا يزالون يكفِّرون أتباع محمد، وبالمثل فإن جميع أتباع محمد يكفِّرون أتباع علي.»[٤٥٠]

ومع جهل جوينفيل بتاريخ الشقاق السُنّي الشيعي، فإن معرفته بالعلاقات بين النزاريين والملك لويس التاسع معرفة مباشرة، ولها قيمة تاريخية كبيرة. لقد كان النزاريون منتصفَ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي مُنهكين سياسياً وعسكرياً، وقد يفسِّر هذا كونهم لم يجترحوا أيّاً من اغتيالاتهم السياسية الكبرى فيما بين العام (٦١٠هـ/ ١٢١٣م) والعام (٦٦٧هـ/ ١٢٧٠م) (انظر الجدول الآتي في الصفحات القادمة). كما يفسِّر هذا الإنهاك أيضاً ضعف النزاريين في مواجهة فرسان الداوية والأسبطارية الذين كان النزاريون يدفعون لهم الجزية يومذاك منذ عقود، وكانوا يعرفون من ضعف النزاريين ما لا يعرفه الملك لويس التاسع.

وطبقاً لما ذكره جوينفيل، فإن «شيخ الجبل»[٤٥١] أرسل إلى الملك لويس التاسع يطالبه ببعث هدايا وعطايا إليه، ويدَّعي أن أكابر الملوك الآخرين، ومنهم ملوك ألمانيا والمجر ومصر، كانوا يفعلون الشيء ذاته. فإذا لم يكن الملك مستعداً لذلك، فإن عليه أن يُزيح عن كاهل الطائفة الجزية

(٤٥٠) John of Joinville, *The Memoirs of the Lord of Joinville*, Trans. Ethel Wedgwood (London: John Murray, 1906), 238.

(٤٥١) المقصود هنا لقب قائد النزاريين يومذاك، وليس سنان الذي اشتهر بهذا اللقب، فقد مات سنان عام ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م، أي قبل هذه الأحداث بستة عقود.

التي فرضها عليها فرسانُ الداوية والأسبطارية. لكن قادة المنظمتين المسيحيتين، الداوية والأسبطارية، أغلظا في القول لرسل شيخ الجبل، لحملهم «هذا الكلام الخشن إلى الملك» وأخبرا قائد الوفد أنه «لولا محبة الملك له، ولولا أنه هو وأصحابُه جاءوا رسلاً، لأغرقوهم في المجاري القذرة لمدينة صور.»[٤٥٢] ثم أرغم قائدا المنظمتين المسيحيتين رُسُلَ النزاريين على العودة إلى سيّدهم، والرجوع منه بهدايا للملك لويس، قبل المطالبة بأي هدايا من الملك لسيدهم.[٤٥٣]

وحاول جوينفيل أن يفسِّر المفارقة الكامنة في عدم محاربة النزاريين لقادة الداوية والأسبطارية، بل دفْعهم الجزية لهم، بينما كانوا يبتزُّون الملوك ويطالبونهم بدفع الهدايا والعطايا. فرأى أن سبب ذلك هو القوة المؤسسية التي كانت تتسم بها هاتان المنظمتان المسيحيتان. فالداوية والأسبطارية في رأي جوينفيل «لا يخافون النزاريين على الإطلاق، فهم يدركون أن شيخ الجبل لن يكسب شيئاً بقتل قائد الداوية أو الأسبطارية، لأنه إن فعل ذلك فسيحل محل القائد القتيل قائدٌ لا يقل عنه كفاءة. لذلك فإنه لا يريد إهدار دماء فدائيِّيه في جُهدٍ لا يكسب منه شيئاً.»[٤٥٤]

ومهما يكن من أمر، فإن النزاريين الشاميين يَظهَرون من خلال شهادة جوينفيل أدعياءَ ضعفاءَ، يحاولون إرعاب الأغراب - من أمثال لويس التاسع - بالصورة التي شاعت عنهم في أوروبا، وهي أنهم أتباع الرجل «الذي يمسك بمصائر الملوك بين يديه.»[٤٥٥] لكنهم لم يعودوا أولئك الرجال الأشداء، الملتزمين أيديولوجياً، الذين صاغهم حسن الصبَّاح ورشيد الدين سنان. ولذلك لم ينخدع الملك لويس بدعاواهم العريضة، نظراً لوجود قائدَيْ الداوية والأسبطارية معه، وقد كانا مُطَّلعيْن على جوانب ضعف النزاريين الشاميين في تلك اللحظة التاريخية.

---

(٤٥٢) Joinville, *The Memoirs*, 235-236.

(٤٥٣) Joinville, *The Memoirs*, 236-237.

(٤٥٤) Joinville, *The Memoirs*, 234-235.

(٤٥٥) Joinville, *The Memoirs*, 239.

وقد ورث المماليكُ في مصر صيغة التحالف الضمني بين النزاريين والأيوبيين، مع اختلاف الموازين السياسية والعسكرية بين الحالتين. وكان هذا أوضح ما يكون على عهد السلطان بيبرس. كانت العاصفة المغولية قد دمرت الشطر الشرقي من العالم الإسلامي (ما وراء النهر وفارس والعراق) فقاد بيبرس من القاهرة هجوماً مضاداً لتلك العاصفة، دون أن ينسى بقايا الفرنج على الساحل الشامي. وكان نزاريو الشام متحمسين للانضمام إلى القوة السنّية المملوكية الضاربة التي سعت لصدّ المغول، خصوصاً بعد أن دمّر المغول - وهم في طريقهم إلى العراق - دويلة النزاريين في قلعة آلموت ببلاد فارس. وهكذا وُلد حلف بين السلطان المملوكي والنزاريين، شبيه بالحلف الذي كان قائما بينهم وبين الأيوبيين.

لكن حلف المماليك مع النزاريين كان أقرب إلى الإخضاع منه إلى العلاقات بين نِدَّيْن. فقد اتسمت دولة المماليك - خصوصاً على عهد بيبرس - بالقوة والعنفوان، ولم يكن أمام النزاريين مناص من الخضوع لسطوتها. وقد عدَّ عز الدين بن شداد (كاتب سيرة السلطان بيبرس، وهو غير بهاء الدين بن شداد مؤلف سيرة صلاح الدين) من مآثر بيبرس «ما فعَلَه بالإسماعيلية [النزاريين]، فإنه قهرهم وقسرهم واستعبدهم، حتى صار يبعثهم لقتل من عاداه وناوَأه، ممن بَعُد وقَرُب.»[٤٥٦] ومن أمثلة الاستخدام لهم ضد عدوّه قتْلُهم حاكم مدينة صور الفرنجي، فيليب دي مونتفورت عام (٦٦٧هـ/ ١٢٧٠م)، بطلب من بيبرس.[٤٥٧]

وقد أكد الرحالة المغربي ابن بطوطة (٧٠٣ - ٧٧٦هـ/ ١٣٠٤ - ١٣٦٨م) هذا التبدل العميق في دور النزاريين وولائهم السياسي، فتحدث عن زياراته لخمسة من حصونهم في الشام هي: القدموس، والمنيقة، والعلّيقة، ومصياف، والكهف. ثم وصفهم بأنهم «هم سهام الملك الناصر، بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها، ولهم المرتَّبات. وإذا أراد السلطان

---

(٤٥٦) عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ٣١٣.

(٤٥٧) **Runciman**, ***History of the Crusades***, 3:333.

أن يبعث أحدهم إلى اغتيال عدوٍّ له أعطاه ديته، فإن سلم بعد تأتّي ما يراد منه فهي له، وإن أصيب فهي لولده، ولهم سكاكين مسمومة يضربون بها من بُعثوا إلى قتله.»[٤٥٨]

كان تأثير الأيوبيين على النزاريين ضعيفاً من الناحية الدينية، بسبب ضعف الدولة الأيوبية، بينما كانت سلطة المماليك وسطوتهم عليهم قوية. ولذلك سعى السلاطين المماليك إلى تبديل الخريطة الدينية، ودمج النزاريين وغيرهم من غلاة الشيعة في جسد الأمة من جديد. وقد ذكر عز الدين ابن شداد أن السلطان بيبرس «بنى في قلاع الإسماعيلية الثمانية جوامع، ورتَّب فيها أئمة ومؤذنين وقوَمَة، وكانت لا تُعرف الصلاة فيها البتة منذ ملكوها.»[٤٥٩] ثم عمَّم فقال: إن السلطان بيبرس «أنشأ في كل حصن فتَحه من أيدي الفرنج والإسماعيلية جامعاً أو جامعيْن.»[٤٦٠]

وفي الجدول الآتي نقدم استقراء للاغتيالات السياسية الكبرى التي اجترحها النزاريون الشاميون في الحقبة الممتدة ما بين العام (٤٩٦هـ/ ١١٠٣م) والعام (٦٦٧هـ/ ١٢٧٠م)، وهي فترة تكاد تغطي حقبة الحملات الصليبية التي امتدت حوالي قرنين (٤٨٨ ـ ٦٩٣هـ/ ١٠٩٥ ـ ١٢٩٣م). فأول اغتيال في الجدول كان بعد بداية الحملات الصليبية بثمانية أعوام، وآخِر اغتيال كان قبل نهايتها بثلاثة وعشرين عاماً. والغاية من هذا الاستقراء هي بيان الاستراتيجية بقاء التي انتهجها النزاريون الشاميون، وعلاقاتهم بالقوى السنية والفرنجية.

ولا يضم الجدول الاغتيالات التي نفذها نزاريو بلاد فارس لأنها خارجة عن النطاق الجغرافي لهذه الدراسة، لبعدها عن ساحة الحرب بين المسلمين والفرنجة. أما التعقيبات على الجدول فنحاول فيها استكناه دوافع الاغتيالات السياسية عند نزاريي بلاد الشام، لما لذلك من أهمية لموضوع العلاقات السنية الشيعية خلال الحروب الصليبية:

---

(٤٥٨) رحلة ابن بطوطة، ١/ ٢٨٦.

(٤٥٩) عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ٣٥٨. والأصح لغة أن يقول: «الثماني جوامعَ».

(٤٦٠) عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**، ٣٦٠.

الاغتيالات السياسية الكبرى على أيدي النزاريين في بلاد الشام خلال الحقبة الصليبية

	الضحية	المعتقَد	المنصب	الزمان	المكان
١.	جناح الدولة	سني	أمير حمص	٤٩٦هـ/ ١١٠٣م	حمص
٢.	خلف بن ملاعب	إسماعيلي فاطمي	أمير أفامية	٥٠٠هـ/ ١١٠٦م	أفامية
٣.	مودود	سني	أمير الموصل	٥٠٧هـ/ ١١١٣م	دمشق
٤.	سعيد بن بديع	سني	قائد قوات الأحداث في حلب	٥١٣هـ/ ١١١٩م	قلعة جعبر
٥.	الأفضل الجمالي	إسماعيلي فاطمي	وزير مصر	٥١٥هـ/ ١١٢١م	القاهرة
٦.	ابن الخشاب	شيعي إمامي	قاض وقائد اجتماعي في حلب	٥١٩هـ/ ١١٢٥م	حلب
٧.	آق سنقر البرسقي	سني	أمير الموصل	٥٢٠هـ/ ١١٢٦م	الموصل
٨.	برق بن جندل	درزي	قائد قبلي بوادي التيم	٥٢٢هـ/ ١١٢٨م	وادي تيم
٩.	الآمر	إسماعيلي فاطمي	خليفة فاطمي	٥٢٤هـ/ ١١٣٠م	القاهرة
١٠.	تاج الدولة بوري	سني	أمير دمشق	٥٢٥هـ/ ١١٣١م	دمشق
١١.	الضحاك بن جندل	درزي	قائد قبلي بوادي التيم	٥٤٣هـ/ ١١٤٩م	وادي تيم
١٢.	ريموند الثاني	مسيحي	حاكم طرابلس	٥٤٥هـ/ ١١٥٠م	طرابلس
١٣.	ابن العجمي	سني	وزير ملك شاه أمير حلب	٥٧٢هـ/ ١١٧٧م	حلب
١٤.	كونراد دي مونتفرات	مسيحي	حاكم صور، منتخَب ملكاً لمملكة القدس	٥٨٨هـ/ ١١٩٢م	صور
١٥.	سيف الدين بكتمر	سني	أمير خلاط	٥٨٩هـ/ ١١٩٣م	خلاط
١٦.	ريموند	مسيحي	نجل بوهيموند الرابع أمير أنطاكية	٦١٠هـ/ ١٢١٣م	طرطوس
١٧.	فيليب دي مونفورت	مسيحي	حاكم صور	٦٦٧هـ/ ١٢٧٠م	صور

إن أولى الملاحظات التي نستخلصها من الجدول هي المدة الزمنية الطويلة التي ظل فيها النزاريون الشاميون قادرين على تنفيذ اغتيالات سياسية تهز الوسط الاجتماعي، وترعب النخب السياسية والعسكرية. فخلال ما يقارب مائة وسبعين عاماً من الحقبة الصليبية ـ التي لا تصل إلى مائتي عام ـ ظلت خناجرهم مسلطة على كل من رأى فيه قادتُهم خطراً عليهم أو عائقاً في سبيلهم، أو وجدوا مصلحة أخرى في قتله أيّاً كانت.

أما الملاحظة الثانية فهي تنوع الضحايا والمهاجمين، وهذا التنوع ناتج عن تنوع الأهداف. وهو أمر كان ابن كثير قد لاحظه، فكتب عن حال الطائفة النزارية بعد المقتلة ضدها في دمشق، وطرْد البقية الباقية منها من المراكز الحضرية الكبرى بالشام: «اشترى الباطنية [النزاريون] قلعة حصن القدموس بالشام فسكنوها، وحاربوا من جاورهم من المسلمين والفرنج.»(٤٦١) فمن بين السبع عشرة ضحية المذكورة في الجدول يوجد سبعة سنيين، وأربعة مسيحيين، وثلاثة فاطميين، ودرزيان، وإمامي واحد. وواضح من هذه الأرقام أن أهل السنة كانوا الهدف الأول لاغتيالات النزاريين. لكن الطائفة لم تتردد في مواجهة الجماعات الدينية غير السنية، لتحقيق غايات سياسية أو عسكرية أو مالية، بغض النظر عن معتقدها، بمن في ذلك الفاطميون الذين ظلت العقيدة تجمع بينهم وبين النزاريين، والشيعة الإمامية الذين لم يجد النزاريون فيهم آنذاك ما ابتغوه من معاضدة.

ويدل استقراء التفاصيل التاريخية المحيطة بهذه الاغتيالات السياسية على أن دوافعها كانت مختلفة، منها الاستراتيجي، والسياسي، والأيديولوجي. ومنها دوافع تتعلق بالشرعية الدينية والسياسية، أو بمجرد روح الثأر والانتقام. فاغتيالهم أميريْ الموصل: مودود عام (٥٠٧هـ/ ١١١٣م)، وآق سُنقر عام (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)، كان مدفوعاً باعتبارات استراتيجية، وهي سعي النزاريين إلى إضعاف السلاطين السلاجقة ومن يمثلهم أو يعمل لصالحهم من أمراء وقادة في بلاد الشام.(٤٦٢) فقد رأى

(٤٦١) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٢/ ٢٠٤.

(٤٦٢) عن ظروف اغتيال مودود راجع: ابن الأثير، **الكامل**، ٥/ ٥٩٦ وأبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ١٠٦ وأبو الفداء، **المختصر**، ٢/ ٢٢٦. وعن ظروف اغتيال البرسقي راجع: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ١/ ٣٤١ وابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٧٠٤.

النزاريون في تصاعد قوة السلاجقة الأتراك في بلاد الشام، وزحفهم عليها من الشرق، خطراً وجودياً عليهم. فالسلاجقة سُنِّيُّون اعتقاداً، شديدو البأس عسكرياً، موالون للخلافة العباسية. وكل من هذه العوامل الثلاثة يجعلهم خطراً على النزاريين. فاغتيال مودود وآق سنقر امتدادٌ للصراع بين النزاريين الشرقيين في دويلة آلموت وبين السلاطين السلاجقة في بلاد فارس والعراق، وهو أيضاً سعيٌ من النزاريين الشاميين إلى إبعاد السلاجقة ومن والاهم عن مواقعهم في بلاد الشام.

أما دافع الصراع على الشرعية الدينية والسياسية فهو واضح في اغتيال النزاريين للخليفة الفاطمي الآمر، والوزير الفاطمي الأفضل.[٤٦٣] فمنذ انشقاق أتباع نزار عن السلطة الفاطمية التي كانت تمثل مركز ثقل الحركة الإسماعيلية، بدأ صراع على الشرعية بين الطرفين. ويبدو أن الخليفة الآمر والوزير الأفضل كانا أكبر ضحايا حرب الشرعية الدينية والسياسية بين فرعيْ الحركة الإسماعيلية الفاطمي والنزاري. وفي حالة الوزير الأفضل تحديداً نوجد أدلة تاريخية قوية على دوافع النزاريين لاغتياله، فقد كانوا يرونه ووالدَه بدر الجمالي أهمَّ مَن سلبوا نزاراً حق وراثة العرش الفاطمي، وتسببوا في قتله في نهاية المطاف. وقد فسَّر ابن الأثير اغتيال النزاريين للأفضل، فقال إن من أسبابه «تضييقه على إمامهم.»[٤٦٤]

وأحياناً اغتال النزاريون خصومهم بدافع الاستيلاء على الأرض، وخصوصاً الحصون. وهذا فيما يبدو كان دافع اغتيالهم للزعيم القبلي الدرزي برق بن جندل، الذي غدر به شيخ النزاريين بهرام «فخدعه إلى أن حصل في يده، فاعتقله وقتله صبراً.»[٤٦٥] وكان الدافع الأساسي لقتله هو سعي بهرام للسيطرة على بلاد ابن جندل، إذ لا يوجد سابق عداوة بين الاثنين. ومثل ذلك قتْلهم خلف بن ملاعب الذي كان سببه سعيهم لانتزاع بلدة أفامية منه.[٤٦٦]

---

(٤٦٣) عن ظروف اغتيال الأفضل راجع: ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٦٦٩.
(٤٦٤) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٥٢٤ ـ ٥٢٥.
(٤٦٥) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٥٢.
(٤٦٦) أبو الفداء، **المختصر**، ٢/ ٢٢٠ وابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٨٧ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، ٣٤/ ٧١.

أما دافع الثأر والانتقام لدى النزاريين، فمن أمثلته قتلهم بوري أمير دمشق الذي كان وراء المذبحة ضدهم في دمشق. ومنه قتلهم سعيد بن بديع الذي «قبض على أبي طاهر الصائغ وقتله، وقتل إسماعيل الداعي، وأخا الحكيم المنجم، والأعيان من أهل هذا المذهب [النزاري] بحلب، وقبض على زهاء مائتي نفس منهم، وحبس بعضهم واستصفى أموالهم. . . ، ومنهم من رُمي من أعلى القلعة، ومنهم من قُتل.»[٤٦٧] وممن قتلهم النزاريون بدافع الانتقام قاضي الإمامية وقائدهم في حلب ابن الخشاب، لأنه شارك في اضطهادهم، وأشرف على هدم إحدى قلاعهم في ضواحي حلب.[٤٦٨] ومنهم القائد الدرزي الضحاك بن جندل الذي هزمهم هزيمة منكرة وقتل قائدهم بهرام عام (٥١٣هـ/ ١١١٩م) ثأراً لأخيه برق بن جندل. وقد قتل النزاريون الضحاك انتقاماً لبهرام بعد أحد عشر عاماً.[٤٦٩]

وأحياناً يكون الدافع الأساسي لاغتيالات النزاريين هو إسداء خدمة لحلفائهم السياسيين. ولا يعني ذلك أنهم كانوا خناجر للإيجار فقط، وإنما يعني أنهم إذا دُعُوا من حليف لاغتيال عدوٍّ مشترك فإنهم لم يكونوا يترددون في ذلك، إذا كان في اغتياله ما يخدم مصالحهم. ويندرج في هذا الصنف قتلُهم جناح الدولة أمير حمص، لصالح رضوان أمير دمشق،[٤٧٠] وقتلهم كونراد دي مونتفرات لصالح صلاح الدين الأيوبي، وقتلهم أمير خلاط لصالح خلفاء صلاح الدين من الأيوبيين.

وحينما نقل النزاريون ولاءهم إلى الدولتين السُّنّيتين الأيوبية والمملوكية، أصبح الفرنجة هم الهدف الأساس لخناجرهم القاتلة. وكما يتبين من الجدول، فإن أربعة من ضحايا اغتيالاتهم الستة الأخيرة كانوا مسيحيين. وإذا كان الدافع وراء قتل أوَّلهم - وهو ريموند الثاني حاكم طرابلس - مجهولاً[٤٧١] فالراجح أن الثلاثة الباقين اغتيلوا بطلب من القادة السنَّة. فقد

---

(٤٦٧) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٦٠. وقارن مع: ابن الأثير، **الكامل**، وابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٠٢.

(٤٦٨) Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, 122.

(٤٦٩) راجع: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ٣٥٠، ٤٧١.

(٤٧٠) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٤٧.

(٤٧١) Runciman, *History of the Crusades*, 2:333.

كان قتل كونراد بطلب من صلاح الدين كما ذكرنا من قبل، و«من المحتمل» أن يكون اغتيال فيليب دي مونتفورت تم بإشارة من بيْبرس.(٤٧٢) كما يبدو أن القادة الأيوبيين في دمشق كانوا وراء عملية اغتيال النزاريين بقلعة الخوابي لنجل بوهيموند الرابع أمير أنطاكية، ولذلك سرعان ما هرع أولئك القادة لنصرتهم حينما حاصرهم بوهيموند.

ويدل هذا الاستعراض التاريخي المركَّب على جملة أمور. منها أن دور الشيعة الإسماعيلية في مواجهة الحروب الصليبية كان دوراً مثبّطاً في جُلّه، وأن علاقتهم بالسنّة خلال هذه الحقبة كانت عدائية أو شبه عدائية في غالب الأحيان. لكن تاريخ الإسماعيلية في هذه الحقبة ليس ذا وجهٍ واحد - سلبي أو إيجابي - كما يصوره الجدل الطائفي بين السُنّة والشيعة اليوم. فقد تضمَّن تعامل الإسماعيليين الفاطميين مع الظاهرة الصليبية وعلاقاتهم بالسنّة مسارات متموجة كثيرة. وقد اضطر الفاطميون - بعد طول مقاومة وتردد - أن يقبلوا ما ليس منه بدٌّ من التخلي عن دولتهم وفكرتهم لصالح السنّة، الذين كانوا أحسن تأهيلاً يومذاك لحمل راية الجهاد، والذبّ عن حياض الإسلام المستباحة.

أما الإسماعيليون النزاريون فقد كان دورهم في المجمل مدمّراً للمقاومة الإسلامية ضد الحروب الصليبية، مع استثناءات جديرة بملاحظة المؤرخ المدقق. كما أن مسار علاقتهم بالسنة شهد تموجات وتبدلات جذرية. فالنزاريون الذين كانوا في مطلع الحقبة الصليبية يرعبون ملوك السنَّة بخناجرهم المسمومة، وبجسارة فدائييهم الذين لا يرهبون الموت، تحولوا في نهاية المطاف إلى «سهام الملك الناصر» بتعبير ابن بطوطة، أي إلى أداة بيد الملوك السنَّة يرمون بهم من يشاءون. وهذا من أعظم التحولات التاريخية في الحقبة الصليبية.

لقد قبل النزاريون ما ليس منه بدٌّ أيضاً، كما فعل من قبلُ إخوانُهم في الاعتقاد من الفاطميين، فسلّموا - بعد مغامرات دموية مفزعة - بانتصار الإحياء السُنيّ الذي توازَى مع الحروب الصليبية. وحينما استعاد المماليك

(٤٧٢) Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (New York: Basic Books, 2003), 123.

السنّة آخر مواقع الفرنجة على الساحل الشامي، وكتبوا بذلك خاتمةً لقرنين من الحروب الصليبية، كانت الحركة الإسماعيلية كلُّها قد بدأت مسار التخلي عن السلاح والميل إلى الانكفاء الاجتماعي و«الحياد السياسي،»(٤٧٣) والقناعة بالعيش الهادئ على هامش المجتمعات الإسلامية. ورغم حديث ابن بطوطة وعز الدين بن شداد عن بضعة اغتيالات اجترحها النزاريون لصالح الملوك السنَّة في العصر المملوكي، فإنها لم تعد تلك الاغتيالات المدوّية التي غيَّرت مسار التاريخ في الماضي. ذلك أن النزاريين، الذين اشتهروا في التاريخ باسم الحشاشين، وملأوا الدنيا وشغلوا الناس بمغامراتهم الدموية، لم يبْقَ منهم بعد الحروب الصليبية سوى ظلٍّ باهت لأسطورة مُرعبة.

(٤٧٣) Hafizullah Emadi, "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismā'īlīs in Shughnan, Badakhshan: Political Implications for Afghanistan," *Middle Eastern Studies* 34, no. 3 (Jul., 1998): 103.

الفصل الخامس

حُمَّى التاريخ:
صلاح الدين الأيوبي في الحِجاج السنيِّ الشيعيِّ

لاحظ الكاتب إبراهيم محمود أن الصراع السنّي الشيعي نمَّى نوعاً من «عقلية التخاصم» و«حُمَّى التاريخ» في الثقافة العربية، وحوَّل التاريخ الإسلامي إلى ما يشبه أباً لأبناء عَلَّات، والهمُّ الأهم لكل من الأبناء هو إثبات بُنُوَّته للأب الجامع، والطعن في نسب إخوته غير الأشقاء. وهكذا أصبح التاريخ «جامعَ الجميع ومفرقَهم جميعاً.»[٤٧٤] ومن ملاحظات محمود هذه نستمد عنوان هذا الفصل الأخير الذي يبين كيف أصبحت الذاكرة المتوازية والمتضاربة حول الحروب الصليبية جزءاً أصيلاً من الهويتين السُنّية والشيعية، ومصدراً من مصادر الشقاق بينهما، وأداةً لصراعهما على المستقبل.

وتستحق الذاكرة التاريخية المتوازية لدى السنة والشيعة عن الحروب الصليبية دراسة واسعة، وهي دراسة ـ إن وجدت ـ ستكون لها قيمتها الكبيرة. بيد أننا هنا نكتفي بمثال واحد فقط، وهو كيف يصور المتجادلون السنة والشيعة صلاح الدين الأيوبي اليوم. ويكشف هذا المثال عن التحوّلات التي تطرأ على الذاكرة التاريخية عبر الزمان، وهو مثال حي على الصراع بين التأويلات المتباينة لأحداث التاريخ، وأثر تلك التأويلات على صياغة الهويات، ورسم الحدود بين الجماعات.

كان صلاح الدين الأيوبي شخصية مركبة، عاشت في عصر مركب.

---

(٤٧٤) إبراهيم محمود، **الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية** (بيروت: دار رياض الريّس، ١٩٩٩)، ١٠ ـ ١١.

وفي الدراسات الغربية المعاصرة يوجد حوار وخلاف في تقييم الجوانب المختلفة من شخصيته ودوافعه،[٤٧٥] أما في الجدل السنّي الشيعي اليوم حول شخصية صلاح الدين فلا تكاد توجد مساحة للتحاور والتلاقي أصلاً: فأهل السنة يرون أن صدق صلاح الدين ومثاليته أمران بدهيان لا يقبلان النقاش، فهو الذي وحَّد العالم الإسلامي وحرّر القدس من الصليبيين، وهو مثال للقائد التقي الشجاع المتجرد. أما الشيعة اليوم فيرون صلاح الدين مجرد مغامر عسكري أناني، خان أمته، وفرَّط في ثقة قادته وجنوده، وتصالح مع الصليبيين، وهدَّ أركان أعظم الإمبراطوريات في التاريخ الإسلامي، وهي الدولة الفاطمية.

ونحن نتتبع هنا التطور التاريخي لهذه الصورة المتوازية لصلاح الدين في الذاكرتين السنّية والشيعية، وما نالها من تحوّلات وتناقضات عبر القرون حتى الزمن الحاضر. فنراقب التطور الذي حصل لصورة صلاح الدين في الذاكرتين منذ أيام حكمه إلى اليوم، ونحاول الكشف عن الدوافع وراء هذا التلاعب بالوقائع التاريخية، بحسن نية وبسوئها. وعسى أن تكون هذه المحاولة دليلاً لباحثين آخرين لدراسة الذاكرة المتوازية لدى السنّة والشيعة حول الأحداث الكبرى في تاريخ الإسلام، وما لهذه الذاكرة من فعل في حاضر المسلمين، ومن أثر على مستقبلهم.

يدل الاستقراء على أن المؤرخين المسلمين المعاصرين لصلاح الدين الأيوبي قد تأثروا بمؤثرات أربعة في رؤيتهم لهذا القائد، وفي تقييمهم لشخصيته وإنجازاته. الأول مؤثر شخصي، ذو صلة بالقرب من صلاح الدين والولاء له. وهذا ينطبق على حالة مستشاره المؤتمن لأعوام مديدة عبد الرحيم البيساني المعروف بالقاضي الفاضل (٥٢٦ ـ ٥٩٦هـ/ ١١٣١ ـ ١١٩٩م)، وكاتبه

---

(٤٧٥) عن الجدل بين المؤرخين الغربيين حول شخصية صلاح الدين ودوافعه، راجع:
- H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1962).
- H. A. R. Gibb, *The Life of Saladin from the Works of Imad Ad-din and Baha' Ad-din* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
- Andrew Ehrenkreutz, *Saladin* (New York: State University Press of Albany, 1972);
- Malcolm Lyons and D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 365-374.
- P. M. Holt, "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46.2 (1983): 235-239.

الشخصي العماد الأصفهاني (٥١٩ ـ ٥٩٧هـ/ ١١٢٥ ـ ١٢٠١م)، وقاضي جيشه بهاء الدين بن شداد (٥٣٩ ـ ٦٣٢هـ/ ١١٤٥ ـ ١٢٣٤م). فهؤلاء الرجال الثلاثة كانت تربطهم بصلاح الدين صلات شخصية وثيقة، ولديهم ولاء شخصي له، وإعجاب عميق به. وقد أثر كل ذلك في الصورة التي قدموا بها صلاح الدين في كتاباتهم للأجيال اللاحقة.

الثاني مؤثر سياسي، ذو صلة بولاء المؤرخ لكيانات سياسية لم تكن على وفاق مع صلاح الدين. وأبلغ مثال على هذا هو المؤرخ ابن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٤م). ففي ما كتبه ابن الأثير تحيز شديد ضد صلاح الدين مردُّه الخلاف السياسي لا التمايز المذهبي. ذلك أن ابن الأثير ـ رغم سنّيته ـ كان عميق الولاء لحكام الموصل من الزنكيين الذين كتب فيهم كتابه «الباهر»، وكان متبنّياً لموقفهم الساعي إلى منع صلاح الدين من ضم الموصل إلى مملكته الواسعة بتوحيدها تحت رايته مع حلب ودمشق والقاهرة.

أما الثالث في الموقف من صلاح الدين لدى المؤرخين المعاصرين له فهو التحيز الإقليمي. ويصلح ابن الأثير مثالاً هنا أيضاً، فولاؤه لمدينته الموصل وتحيزه لها ضد المدن والمناطق الأخرى كان ـ على ما يبدو ـ من أسباب أحكامه السلبية على سيرة صلاح الدين وسياساته.[٤٧٦] ويبدو أن المقريزي ـ وهو مؤرخ مصري متأخر عن عصر صلاح الدين ـ كان متأثراً بهذا التحيز الإقليمي. فانطبعت أحكامه على سياسات صلاح الدين بطابع التعاطف مع الفاطميين لمصريتهم، لا لمذهبهم، وهذا أمر سنعود إليه فيما بعد.

والرابع الذي لوَّن رؤية المؤرخين لصلاح الدين هو المؤثر المذهبي، ذو

---

(٤٧٦) لمعرفة أكثر عن دوافع ابن الأثير في موقفه السلبي من صلاح الدين راجع:
-سهيل زكار، **حطين: مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس** (دمشق: دار حسان، ١٩٨٤)، ١٣ـ١٤.
-محمد مؤنس عوض، **صلاح الدين الأيوبي بين التاريخ والأسطورة** (القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٨)، ٢٠٩، ٢١٤ـ ٢١٥.
- Gibb, "Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 7.4 (1935): 739-754.
- Gibb, "The Arabic Sources," 58-72.

الصلة بالخلافات الدينية السنية الشيعية. واللافت للنظر أن هذا المؤثر لم يكن قوياً لدى المؤرخين المعاصرين لصلاح الدين قوّته لدى من تلاهم من أجيال المؤرخين، وهو لا يُقارن بقوّته لدى مؤرخي السنة والشيعة اليوم. ولعل أحسن مثال على هذا المؤثر هو المؤرخ والرحالة الأندلسي ابن جبير (٥٤٠ ـ ٦١٤هـ/ ١١٤٥ ـ ١٢١٧م)، إذ يمكن القول إن ابن جبير أحب صلاح الدين لأسباب دينية ومذهبية بالأساس، خصوصاً دعمه للحُجّاج إلى مكة المكرمة، ورعايته للعقيدة السنّية.

هذه إذن هي المؤثرات الأربعة الأساسية التي جعلت المؤرخين المعاصرين لصلاح الدين الأيوبي يقدمونه بهذه الصورة أو تلك. وليست هذه المؤثرات بمتناقضة، ولا يمكن تفسير دوافع أي مؤرخ بواحد منها حصراً، وإنما يوجد في الغالب أكثر من مؤثر دفع هذا المؤرخ أو ذاك إلى الإشادة بصلاح الدين ومدحه، أو إلى التقليل من شأنه وانتقاصه.

فثلاثة من المؤرخين السُنّة الذين ذكرناهم كانوا من رجال بلاط صلاح الدين، فلا غرابة أن كانوا أوفياء له، وأن قدَّموه في كتاباتهم بصورة مثالية. فالأصفهاني يثني على صلابة صلاح الدين وقوّته في الحق، فيقول: «هذا السلطان جَلْد على المصابرة، مُجدٌّ في المكابرة، لا يكترث بالكارث، ولا يدخل سمعَه حديثُ الحادث. . . ، ولا راحة له إلا في التعب، ولا يُعلم له نصيبُ سلامةٍ إلا من النصب.»[٤٧٧] كما يمتدحه بالجود والتواضع، ومن ذلك وصفه إياه يومَ الاحتفال باسترداد القدس من الصليبيين بأنه «جالس على هيئة التواضع، وهيبة الوقار. . . ، وبابه مفتوح، ورفده ممنوح.»[٤٧٨] ويشيد الأصفهاني باهتمام صلاح الدين البالغ بأسرى المسلمين عند العدو: «وهذا دأبه في كل بلد يفتحه، ومُلْك يَربَحه. إنه يبدأ بالأسارى فيفك قيودها، ويعيد بعد عَدَمها وجودَها، ويُحيي بعد اليأس آمالها، ويوسع أرزاقها بعدما أجال عليها ضِيقُ الأسر آجالها.»[٤٧٩]

أما ابن شداد فقد أفاض في الحديث عن شمائل صلاح الدين وفضائله،

(٤٧٧) عماد الدين الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي** (القاهرة: دار المنار، ٢٠٠٤)، ٩٣.
(٤٧٨) الأصفهاني، **الفتح القسي**، ٧٣.
(٤٧٩) الأصفهاني، **الفتح القسي**، ٥٩.

فأشاد بـ«مواظبته على القواعد الدينية وملاحظته للأمور الشرعية»، و«عدله» و«كرمه» و«شجاعته» و«اهتمامه بأمر الجهاد»، و«صبره واحتسابه» و«حلمه وعفوه» و«محافظته على أسباب المروءة.»[480] كما أثنى على عطفه على الأيتام: إذ «كان حسَنَ العهد والوفاء، فما أُحضر بين يديه يتيم إلا وترحَّم على مخلفيه، وجبر قلبه، وأعطاه، وجبر مصابه. وإن كان له من أهله كبير يعتمد عليه سلَّمه إياه، وإلا أبقى له من الخير ما يكف حاجته، وسلَّمه إلى من يعتني بتربيته ويكفلها.»[481] ومدحه برحمته بأسرى العدو، وبشهامته في التعامل مع نساء الفرنجة، حيث أورد قصتين ذواتيْ عبرة بليغة في ذلك. قال ابن شداد:

«ولقد رأيته وقد مثُل بين يديه أسير إفرنجي قد أصابه كرب، بحيث إنه ظهرت عليه أمارات الخوف والجزع. فقال للترجمان من أي شيء يخاف؟ فأجرى الله على لسانه أن قال: كنتُ أخاف قبل أن أرى هذا الوجه، فبعد رؤيتي له وحضوري بين يديه، أيقنت أنه ما أرى إلا الخير. فرقَّ له، ومنَّ عليه، وأطلقه. ولقد كنت راكباً في خدمته في بعض الأيام قبالة الإفرنج، وقد وصلٍ بعض اليزكية ومعه امرأة شديدة التخوف، كثيرة البكاء، متواترة الدقِّ على صدرها. قال اليزكي: إن هذه خرجت من عند الإفرنج، فسألت الحضور بين يديك، وقد أتينا بها. فأمر الترجمان أن يسألها عن قصتها، فقالت: اللصوص المسلمون دخلوا البارحة إلى خيمتي، وسرقوا ابنتي، وبت البارحة أستغيث إلى بكرة النهار، فقال لي المملوك: السلطان هو أرحم، ونحن نخرجكِ إليه تطلبين ابنتك منه، فأخرجوني إليك، وما أعرف ابنتي إلا منك. فرقَّ لها ودمعتْ عينُه وحركتْه مروءتُه، وأمرَ من ذهب إلى سوق العسكر يسأل عن الصغيرة مَن اشتراها، ويدفع له ثمنها ويحضرها، وكان قد عرف قضيتها من بكرة يومه. فما مضت ساعة حتى وصل الفارس والصغيرة على كتفه، فما كان إلا أن وقع نظرُها عليها فخرَّت إلى الأرض تعفِّر وجهها في التراب، والناس يبكون على ما نالها، وهي

---

(٤٨٠) راجع ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٣٣، ٤١، ٤٧، ٥٠، ٥٣، ٥٧، ٦٢، ٦٦ على الترتيب.

(٤٨١) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٧٠.

ترفع طرفها إلى السماء ولا نعلم ما تقول. فسُلِّمت ابنتُها إليها، وحُمِلتْ حتى أعيدت إلى عسكرهم.»[482]

أما ابن جبير فلم يلق صلاح الدين وجهاً لوجه، لكنه زار في رحلته أقاليم تحت حكمه - منها عاصمته دمشق - وأبصر أثر سياساته وإنجازاته، ومنح اهتماماً خاصاً لتدين صلاح الدين، وسياسته الضريبية التي أراحت الرعية من مكوس مرهقة ومجحفة. وقد أشاد ابن جبير بعدل صلاح الدين، وحِلمه، ورفقه بالرعية، وخضوعه لقوانين الشرع، إذ كان يقول: «إنما أنا عبد الشرع»[483] وصلابته في جهاد الصليبيين «وما له من المآثر المأثورة في الدنيا والدين، ومثابرته على جهاد أعداء الله...، هذا السلطان رحمة للمسلمين بهذه الجهات، فهو لا يأوي لراحة، ولا يخلد إلى دعة، ولا يزال سرجه مجلسه.»[484]

كان ابن جبير شديد الاعتزاز بمذهبه السني المالكي، وبهويته المغربية، حتى إنه توسَّع في القول فقال: «لا إسلام إلا ببلاد المغرب.»[485] وهذا الاعتزاز السُّنِّي قد يفسر جزئياً رؤيته الممجِّدة لصلاح الدين. وقد قدَّم ابن جبير شيعة الشام في صورة سلبية جداً، فتحدث عن «مختلقاتهم»[486] وما لهم من «أمور عجيبة.»[487] وحمَل بشدة على الشيعة النزاريين الحشاشين، ووصَفهم بأنهم «فرقة مرقتْ من الإسلام، وادَّعت الإلهية في أحد الأنام. قُيِّض لهم شيطان... يعرف بسنان، خدَعَهم بأباطيل وخيالات موَّهَ عليهم باستعمالها، وسَحَرهم بمُحالها، فاتخذوه إلهاً يعبدونه، ويبذلون الأنفس دونه.»[488]

ومن سياسات صلاح الدين التي توقف عندها ابن جبير طويلاً، وأشاد بها باستمرار في أكثر من موضع في كتاب رحلته، رفْعُه المكوس الظالمة -

(٤٨٢) ابن شداد، **النوادر السلطانية**، ٦٨ ـ ٦٩.
(٤٨٣) **رحلة ابن جبير**، ٢٧١.
(٤٨٤) **رحلة ابن جبير**، ٢٧٠.
(٤٨٥) **رحلة ابن جبير**، ٥٥.
(٤٨٦) **رحلة ابن جبير**، ٢٤١.
(٤٨٧) **رحلة ابن جبير**، ٢٥٢.
(٤٨٨) **رحلة ابن جبير**، ٢٢٩.

«هذه الضريبة اللعينة»[489] كما دعاها ابن جبير - التي كان الفاطميون وأمراء الحجاز آنذاك يفرضونها على حجاج بيت الله الحرام. فعدَّ ابن جبير «من مفاخر هذا السلطان المُزلِفَة من الله تعالى، وآثاره التي أبقاها ذكراً جميلاً للدين والدنيا: إزالته رسم المكس المضروب وظيفةً على الحجاج مدة دولة العبيديين [الفاطميين]، فكان الحجاج يلاقون من الضغط في استيدائها عنتاً مجحفاً، ويسامون فيها خطة خسف باهظة.»[490]

أما أمراء الحجاز فكان استغلالهم للحجاج أبشع:

«قد صيَّروهم من أعظم غلّاتهم التي يستغلونها: ينتهبونهم انتهابا، ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلاباً. فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤنة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى وطنه. ولولا ما تلافى الله به المسلمين في هذه الجهات بصلاح الدين لكانوا من الظلم في أمر لا ينادي وليده، ولا يلين شديده... فأحق بلاد الله بأن يطهِّرها السيف، ويغسل أرجاسها وأدناسها بالدماء المسفوكة في سبيل الله، هذه البلاد الحجازية، لما هم عليه من حَلِّ عُرى الإسلام، واستحلال أموال الحاج ودمائهم.»[491]

وحينما فتح صلاح الدين القدس واستردها من أيدي الصليبيين، بعث إليه ابن جبير قصيدة مدْح طويلة، تعبّر تعبيراً دقيقاً عن صورة صلاح الدين في ذهن هذا الرحالة الأندلسي، وما رآه من فروق بينه وبين ملوك زمانه. فممّا جاء في هذه القصيدة:

ثأرتَ لدين الْهدى فِي العدى ... فآثرك اللَّه من ثائرِ
وَقمتَ بنصر إلَه الورى ... فسمَّاك بِالْملكِ النَّاصرِ
وجاهدت مُجْتَهداً صَابراً ... فَلِلَّه أجرك من صابرِ
تبيت الْمُلُوك على فُرْشهم ... وترفل فِي الزَّرَد السابري
وتؤثر جَاهِدَ عَيْش الْجِهَاد ... على طيب عيشهم الناضرِ

(٤٨٩) رحلة ابن جبير، ٢٥٧.

(٤٩٠) رحلة ابن جبير، ٣٠.

(٤٩١) رحلة ابن جبير، ٥٤ - ٥٥.

وتسهر ليلك في حقِّ مَن سيرضيك في جفنك الساهرِ
فتحتَ المُقدَّس من أرضه فَعادَت إلى وصفها الطَّاهِرِ
وجئتَ إلى قدسه المرتضى فخلَّصتَه من يد الكافرِ
وأعليتَ فيه منار الهُدى وأحييتَ من رسمه الداثرِ
لكم ذَخر اللّه هذي الفتوح من الزمن الأول الغابرِ
وخصَّك من بعد فاروقه بها لاصطناعك في الآخرِ
محبتكم أُلقيتْ في النُّفوس بذكرٍ لكم في الورى طائرِ
فكم لَهُم عِند ذكر المُلوك لمثلك من مثل سَائرِ.[٤٩٢]

وتكشف شهادة ابن جبير عن اتساع سمعة صلاح الدين ومكانته في العالم الإسلامي، كما هو واضح من البيت قبل الأخير في هذا المقطع من القصيدة. وحينما يصف ابن جبير خطبة الجمعة في المسجد الحرام، يذكر تعلُّق الناس القادمين من كل أرجاء العالم الإسلامي باسم صلاح الدين، فلا أحد يهتم حين يدعو الخطيب للخليفة العباسي، أو لأمير الحجاز، لكن الجميع ينجذبون إلى دعاء الإمام لصلاح الدين الأيوبي، ويؤمِّنون عليه. قال ابن جبير: «وعند ذكر صلاح الدين بالدعاء تخفق الألسنة بالتأمين عليه من كل مكان، وإذا أحب الله يوماً عبده ألقى عليه محبة للناس، وحُقَّ ذلك عليهم، لما يبذله من جميل الاعتناء بهم، وحسن النظر لهم، ولما رفعه من وظائف المكوس عنهم.»[٤٩٣]

لقد رأى ابن جبير في صلاح الدين الأيوبي اسماً على مسمى فقال: «سبحان الذي جعله صلاح دينه كاسمه.»[٤٩٤] وسَخِر ابنُ جبير من الألقاب الدينية التي اعتاد السلاطين والأمراء في المشرق إضفاءها على أنفسهم، مثل «شمس الدين» و«قطب الدين» و«سيف الدين»، وهم لا يهتمون بدين ولا بدنيا، بل تحكّمت فيهم الأنانية السياسية ـ مثل ملوك الطوائف في الأندلس ـ وحاولوا التعويض عن ذلك بألقاب فخمة جوفاء. لكن ابن جبير يستثني صلاح الدين الأيوبي من هذه الظاهرة، فيقول متحدِّثاً عن ملوك بلاد المشرق التي زارها:

---

(٤٩٢) أبو شامة، عيون الروضتين، ٣/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٤٩٣) رحلة ابن جبير، ٧٣.
(٤٩٤) رحلة ابن جبير، ٢٣.

«سلاطين شتى - كملوك طوائف الأندلس - كلهم قد تحلّى بحلية تُنسب إلى الدين، فلا تسمع إلا ألقاباً هائلة، وصفاتٍ لذي التحصيل غير طائلة، قد تساوى فيها السوقة والملوك، واشترك فيها الغنيُّ والصعلوك. ليس فيهم من ارتسم بسِمة به تليق، أو اتصف بصفة هو بها خليق، إلا صلاحُ الدين صاحب الشام وديار مصر والحجاز واليمن، المشتهر الفضل والعدل. فهذا اسمٌ وافق مسمَّاه، ولفظٌ طابق معناه، وما سوى ذلك في سواه فزعازعُ ريحٍ، وشهادات يردُّها التجريح، ودعوى نسبة للدين برّحتْ به أي تبريح:

ألقاب مملكة في غير موضعها كالهرّ يحكي انتفاخا صولة الأسد.»[495]

لكن رأي ابن جبير حول استحقاق صلاح الدين لاسمه، يتناقض تماماً مع ما رآه الفقيه الشيعي أبو تراب (٥٢٦ - ٦١٥هـ/ ١١٣٢ - ١٢١٧م) حسبما ورد في نص من أقدم النصوص التاريخية عن النظرة السلبية التي ينظر بها الشيعة إلى صلاح الدين الأيوبي. فقد حكى الذهبي عن عبد العزيز بن هلالة أنه قال: «دخلتُ على أبي تراب، فقال: من أين أنت؟ قلت: من المغرب. فبكى، وقال: لا رضيَ الله عن صلاح الدين، ذاك فساد الدين، أخرج الخلفاء من مصر. وجعل يسبه، فقمت.»[496]

ومثل العماد الأصفهاني، وابنِ شداد، وابنِ جبير، أشاد القاضي الفاضل بخدمة صلاح الدين للمذهب السُّنّي. لكنَّ عمَل القاضي الفاضل أعواماً مديدة في البلاط الفاطمي قبل استيلاء صلاح الدين على مصر يثير شيئاً من الريبة حول إخلاصه المذهبي. كما أن استقراء المراسلات التي كتبها القاضي الفاضل باسم صلاح الدين يدل على أنه لا يبرز سُنّية صلاح الدين إلا في الرسائل الموجهة إلى الخليفة العباسي، الخصم اللدود للخلافة الفاطمية.[497]

---

(٤٩٥) رحلة ابن جبير، ٢١٦. والبيت لابن رشيق القيرواني. انظر: شهاب الدين المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ١/ ٢١٣.

(٤٩٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ١٦/ ٩١ **وتاريخ الإسلام** ١٣/ ٢٢٥.

(٤٩٧) من أجل نظرة مستوعبة لدور القاضي الفاضل في دبلوماسية صلاح الدين، راجع: هادية الدجاني شكيل، **القاضي الفاضل: عبد الرحيم البيساني** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٣)، ١٨٥، ٢٣٧ - ٢٣٨، ٣١١، ٣١٨.

ولاكتمال صورة صلاح الدين في أذهان معاصريه يحتاج الباحثون أن يضيفوا إلى هؤلاء الكتَّاب الأربعة نحو خمسين شاعراً عربياً معاصراً لصلاح الدين،[٤٩٨] خلّدوا انتصاراته العسكرية في أشعارهم، ومدحوا سخاءه. وقد جمع كاتب صلاح الدين، العماد الأصفهاني، من ذلك شيئاً عظيماً في موسوعته الأدبية: (خريدة القصر وجريدة العصر)، واستقرأ بعض الكتَّاب العرب المعاصرين أسماء أولئك الشعراء وما كتبوه في صلاح الدين.[٤٩٩] فأي دراسة شاملة لصورة صلاح الدين وتطورها عبر الزمان، تحتاج إلى استقراء فَيْضِ الشعر العربي الذي كُتب فيه، ولا تتسع هذه الدراسة لذلك. لذلك سنكتفي بملاحظتين اثنتين حول ذلك الشعر وأولئك الشعراء.

الملاحظة الأولى أن من أكثر الاستعارات تردداً في هذا الشعر تشبيه صلاح الدين (اسمه الأصلي يوسف) ودخوله إلى مصر بالنبي يوسف ﷺ، الذي أنقذ مصر من مجاعة كانت ستبيد خضراءها. فكأنما يريد الشعراء الذين مدحوا صلاح الدين تشبيه الحكم الفاطمي بالمجاعة في مصر، وبأن يوسف الجديد (صلاح الدين) قد أخذ البلاد إلى بَرِّ الأمان وأنقذها من الهلَكة. ومن أمثلة استخدام هذه الاستعارة قول الشاعر الحمصي سعادة ابن عبد الله الضرير:

فتىً من بني أيوب إن همَّ أو همَى ... فما الغيث إذ يحبو وما الليث إذ يسطو؟

وما يوسفٌ في المُلْك إلا كيوسفٍ ... ولكنْ له من غير إخوته رهطُ[٥٠٠]

ومن قول الشاعر المصري هبة الله بن وزير:

فيوسفُ في مصرٍ شبيهُ سَمِيِّه ... بمملكة يسمو السماءَ صعودُها

لقد شرفتْ أرض علاها رِكابُه ... وعزَّت جيوش عزمُه يستقيدها

(٤٩٨) عوض، **صلاح الدين**، ٢١.

(٤٩٩) على سبيل المثال: أحمد بدوي، **صلاح الدين الأيوبي بين شعراء عصره وكتَّابه** (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠).

(٥٠٠) الأصفهاني، **خريدة القصر**، ١/٤٠٧. نسخة رقمية ضمن موسوعة «الشاملة».

وهل للبرايا طاقة بعساكر ملائكة السبع الشداد جنودها؟[501]

أما الملاحظة الثانية فهي أن الشاعر الذي أفاض في مدح الفاطميين، وعرَّض بصلاح الدين في شعره - وهو عُمارة اليمني - كان سنيَّ المعتقد. وقد تحدثنا بإفاضة عن عمارة في الفصل السابق. كما أن من الشعراء الذين مدحوا صلاح الدين شاعراً شيعياً، هو عرقلة الكلبي الذي وصفه العماد الأصفهاني بأنه «لم يزل خصّيصاً بالأمراء السادة بني أيوب، ينادمهم ويداعبهم ويطايبهم قبل أن يملكوا مصر، والملك الناصر صلاح الدين يوسف أشغفُهم بنكته، وأكْلفُهم بسماع نُتَفه، وله فيه مدائح، ولديه منه منائح. فمن جملة قوله فيه، وكان قد وعده أنه متى ملك مصر يعطيه ألف دينار، فقصده ومدحه بأبيات، منها:

قل للصلاح مُعيني عند إعساري يا ألف مولاي أين الألف دينار؟»[502]

وكان عرقلة الكلبي - على قربه من صلاح الدين ومدحه له - مجاهراً بتشيعه، على الأقل في القصائد التي كتبها قبل حكم صلاح الدين. ومن ذلك قوله من قصيدة يمدح بها الوزير طلائع بن رزيك:

أنا من شيعة الإمام حسين لستُ من سنة الإمام وليدِ

مذهبي مُذْهَب، ولكنني في بلدة زُخرفتْ لكل بليدِ[503]

إن الصورة السائدة لدى المجادلين السنّة اليوم هي أن صلاح الدين الأيوبي كان بطلاً سنيّاً يقود جمهوراً سنيّاً. لكن ما قدّمناه من استقراء للمصادر الأولى هنا يدل على أن سمعة صلاح الدين - التي طبقت الآفاق في العالم الإسلامي خلال حياته - تجاوزت الدائرة السنية، واخترقت الحدود الطائفية بين السنة والشيعة. فالمصادر تدل على أنْ ليس كل السنة المعاصرين لصلاح الدين كانوا معجبين به، كما تدل أيضاً على أنْ ليس كل الشيعة المعاصرين له كانوا يمقُتونه.

---

(501) الأصفهاني، خريدة القصر، ٢/ ٣٥٥.
(502) الأصفهاني، خريدة القصر، ٢١/ ٣٤٤.
(503) الأصفهاني، خريدة القصر، ١/ ٣٤٩.

ولعل أبلغ مثال على هذا هو المفارقة التي نجدها في موقف المؤرخ الشيعي يحيى بن أبي طي الحلبي (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٤م) من صلاح الدين، مُقارَناً مع موقف المؤرخ السُنّي ابن الأثير منه. فالمسار الذي انتهجه كل من هذين المؤرّخين يدل على خطل أي تعميم حول صورة صلاح الدين في الثقافتين السُنية والشيعية في الماضي، كما يكشف عن التحولات العميقة التي طرأت على تلك الصورة عبر القرون، خصوصاً في الجدل الشيعي.

كان يحيى بن أبي طيّ الحلبي مؤرخاً شيعياً إمامياً معاصراً لصلاح الدين الأيوبي، وقد كان معجباً بصلاح الدين إعجاباً عميقاً، لكنه كان يبغض نور الدين محمود لأنه اضطهد شيعة حلب، بمن فيهم والد ابن أبي طي الذي نفاه نور الدين من حلب، كما ذكرنا من قبل. وتدل المقتطفات الباقية من كتاب ابن أبي طي المعنون (كنز المؤمنين من سيرة الملك صلاح الدين) على أنه كان شديد الولاء لصلاح الدين. ونحن ندين لأبي شامة في الاحتفاظ بهذه المقتطفات، ونعتمد عليه في شرح رؤية ابن أبي طي.

كان ابن أبي طي يقدِّر ما اتسم به صلاح الدين من نبل الروح، والقدرة على ضبط النفس عند الغضب، ورحابة الصدر في التعامل مع صغار النفوس من الأمراء الأنانيين في الشام والعراق، الذين مزقوا الأمة شر ممزق، وحرموها حقبة طويلة من بناء جبهة عريضة لمواجهة عدوها. وقد مدح صلاحَ الدين بأنه «نشر عَلَم العدل والإحسان، وعفّى آثار الظلم والعدوان.»[٥٠٤] ولم ينحصر ولاء هذا المؤرخ الشيعي للأيوبيين على شخص صلاح الدين، بل تجاوز ذلك إلى كل الأسرة الأيوبية. فقد كتب يمدح والد صلاح الدين، نجم الدين، وعمه أسد الدين شيركوه، وأخويه: طوران شاه وفرُّوخ شاه.[٥٠٥]

وفي سرده لقصة استيلاء صلاح الدين على مصر، لم يعبّر ابن أبي طي عن أي تعاطف مع الفاطميين، بل لم يشأ أن يدعوهم شيعة أصلاً، وإنما

---

(٥٠٤) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ٣٤٤.

(٥٠٥) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ٢/ ٢١٤، ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٢، ٣/ ٦٣، ٣/ ١٢٨.

كان يدعوهم «الإسماعيلية»[506] و«المصريين،»[507] وكأنما أراد أن يظهر الفارق بين تشيُّعه الإمامي وتشيعهم الإسماعيلي. وكثيراً ما اقتبس ابن أبي طي ـ بصيغة الإقرار والتبنّي ـ آراءَ لعلماء وأدباء من أهل السنة يهاجمون فيها الفاطميين ويرمونهم بالبدعة والرفض والشرك.[508]

ويتّضح ولاء ابن أبي طي لصلاح الدين ومقته للفاطميين في الطريقة التي روى بها محاولة الانقلاب على صلاح الدين التي حاكها رهط من النخبة الفاطمية بقيادة الفقيه الشاعر عمارة اليمني. وقد بسطنا فيها القول في الفصل السابق. فقد اكتفى ابن أبي طي بوصف أولئك الرهط بأنهم «جماعة من دعاة المصريين والعوام. . . تآمروا فيما بينهم خُفية وبكوا على انقراض دولة المصريين.»[509] ثم اقتبس ـ مُقِرّاً ومتبنّياً ـ نص رسالة طويلة صاغها القاضي الفاضل بأمر من صلاح الدين، وبعث بها إلى نور الدين، يشرح له فيها تفاصيل المؤامرة، ويصف أصحابها بأنهم «جماعة من الغواة الغلاة.»[510]

وقد عبَّر ابن أبي طي عن مقته الشديد للشيعة النزاريين في مدينة حلب، حينما حاولوا اغتيال صلاح الدين أكثر من مرة، وشنَّع عليهم حينما بثوا الرعب والفتن في حلب، وأحرقوا أسواقها، واعتبر ذلك «إحدى الجوائح التي أصابت حلب وأهلها.»[511] ونال سنانٌ، قائد الحشاشين المعروف بلقب شيخ الجبل، حظّاً وافرا من مقْت ابن أبي طي وازدرائه، بل تجاوز ابنُ أبي طي ذلك إلى لعنه أكثر من مرة، خصوصاً في سياق الحديث عن سعْي سنان إلى اغتيال صلاح الدين. ومن أمثلة ذلك ما نقله أبو شامة في وصفه لإحدى تلك المحاولات الفاشلة:

«قال ابن أبي طي: لما فتح السلطان حصن بزاعا ومنبج أيقن مَنْ بحلب بخروج ما في أيديهم من المعاقل والقلاع، فعادوا إلى عادتهم في

(506) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ١٨٤.
(507) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ١٩٨، ٢٧٩.
(508) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٠٢.
(509) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٣.
(510) أبو شامة، عيون الروضتين، ٢/ ٢٨٩.
(511) أبو شامة، عيون الروضتين، ٣/ ٥٤.

نصب الحبائل للسلطان، فكاتبوا سناناً صاحب الحشيشية مرة ثانية، ورغّبوه بالأموال والمواعيد، وحمّلوه على إنفاذ من يفتك بالسلطان. فأرسل - لعنه الله - جماعة من أصحابه، فجاؤوا بزيّ الأجناد، ودخلوا بين المقاتلة، وباشروا الحرب، وأبلوا فيها أحسن البلاء، وامتزجوا بأصحاب السلطان لعلهم يجدون فرصة ينتهزونها. فبينما السلطان يوماً جالس في خيمة...، والحرب قائمة، والسلطان مشغول بالنظر إلى القتال، إذ وثب عليه أحد الحشيشية وضربه بسكينة على رأسه...»[512]

وعلى خلاف المؤرخ الشيعي الإمامي ابن أبي طي ذي الولاء العميق لصلاح الدين، نجد ابن الأثير - وهو مؤرخ سُنيٌّ معتز بسُنّيته - يتحامل على صلاح الدين تحاملاً شديداً، ويتحيز ضده تحيزاً ظاهراً. ويزداد ذلك التحامل وهذا التحيز ظهوراً كلما وردت في السياق مقارنةٌ بين صلاح الدين ونور الدين، أو تناولٌ للخلاف السياسي الذي دام أعواماً مديدة بين صلاح الدين وأبناء نور الدين وأبناء أخيه الذين كانوا يحكمون الموصل. فقد اتهم ابن الأثير صلاح الدين ضمنياً أكثر من مرة بأنه رجل مدفوع بمطامح أنانية، وبأنه خان القضية الإسلامية كلما كان ذلك يخدم مطامحه السياسية. وفيما يلي ثلاثة أمثلة على رؤية ابن الأثير السلبية لصلاح الدين:

أولها: وأكثرها تشويهاً لصورة صلاح الدين هي اتهام ابن الأثير له بالتراخي في مواجهة الفرنج بعد استيلائه على مصر، لا لسبب وجيه مثل اختلال موازين القوى أو انتظار إعداد العدة، بل لسبب أناني محض، وهو رغبته في أن يبقى الفرنج سدّاً بينه وبين نور الدين، فلا ينتزع منه إمارة مصر!! وقد نقل أبو شامة هذه التهمة الغريبة التي اتهم بها ابن الأثير صلاح الدين، فقال:

«قال ابن الأثير: وكان نور الدين قد شرع بتجهيز المسير إلى مصر لأخذها من صلاح الدين، لأنه رأى منه فتوراً عن غزو الفرنج من ناحيته، فأرسل إلى الموصل وديار الجزيرة وديار بكر يطلب العساكر ليتركها بالشام لمنعه من الفرنج، ليسير هو بعساكره إلى مصر. وكان

(512) أبو شامة، **عيون الروضتين**، 2/ 410 - 411. وتكرر لعن ابن أبي طي لسنان في المصدر ذاته 3/ 54.

المانع لصلاح الدين من الغزو الخوفُ من نور الدين: فإنه كان يعتقد أن نور الدين متى زال عن طريقه الفرنج أخذ البلاد منه. فكان يحتمي بهم عليه، ولا يؤثر استئصالهم. وكان نور الدين لا يرى إلا الجد في غزوهم بجهده وطاقته، فلما رأى إخلال صلاح الدين بالغزو وعلم غرضه تجهز للمسير إليه، فأتاه أمر الله الذي لا يُرَدُّ.»(٥١٣)

لكن أبا شامة لم يترك هذه التهمة الشنيعة تمر مرَّ الكرام كما سنرى قريباً.

ثانياً: اتهم ابن الأثير صلاح الدين وأقاربه بأنهم لم يستولوا على اليمن سعياً لتوحيد الأمة تحت الراية العباسية، ونصرة للمذهب السُنّي، وإنما لـ«أن صلاح الدين يوسف بن أيوب صاحبَ مصر وأهلَه كانوا يخافون من نور الدين محمود أن يدخل إلى مصر فيأخذها منهم، فشرعوا في تحصيل مملكة يقصدونها ويتملكونها، تكون عُدَّة لهم إن أخرجهم نور الدين من مصر ساروا إليها وأقاموا بها.»(٥١٤)

التهمة الثالثة: هي أن صلاح الدين أخَّر الإجهاز على الخلافة الفاطمية فزَعاً من أن ينتزع منه نور الدين سلطة مصر. يقول ابن الأثير: «كان صلاح الدين يكره قطع الخطبة لهم، ويريد بقاءهم خوفاً من نور الدين. فإنه كان يخافه أن يدخل إلى الديار المصرية يأخذها منه، فكان يريد [أن] يكون [الخليفة الفاطمي] العاضد معه، حتى إذا قصده نور الدين امتنع به وبأهل مصر عليه، فلما اعتذر إلى نور الدين بذلك لم يقبل عذره، وألح عليه بقطع خطبته، وألزمه إلزاماً لا فسحة له في مخالفته، وكان على الحقيقة نائبَ نور الدين.»(٥١٥)

وكنا ذكرنا من قبل أن تلكّؤ صلاح الدين في التخلص من الخلافة الفاطمية في بداية توليه الوزارة بمصر راجعٌ إلى أسباب موضوعية، هي قوة الولاء لهم بمصر، وضعف سيطرة صلاح الدين عليها يومذاك. والمحاولات الانقلابية على صلاح الدين في بداية عهده بمصر تزكّي هذا التحليل. لكن

---

(٥١٣) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ٣١٠.

(٥١٤) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٨٨.

(٥١٥) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٦٥.

ابن الأثير المتحيّز دائماً لنور الدين والزنكيين ضد صلاح الدين، فسّر الأمر تفسيراً مغايراً، ورفض اعتذار صلاح الدين «بالخوف من قيام أهل الديار المصرية عليه لميلهم إلى العلويين.»[٥١٦]

فهذه الأمثلة الثلاثة تُظهر بجلاء موقف ابن الأثير السلبي من صلاح الدين، وهو موقف مطّرد يتّسم دائماً بالارتياب، ويحمّل سلوك صلاح الدين السياسي على أسوأ المحامل. فصلاح الدين كما يقدّمه ابن الاثير مُغامر أنانيٌّ، مستعد للتحالف مع الفرنجة ومع الفاطميين ضد نور الدين، القائد الشهم ذي الأفضال عليه وعلى المسلمين. وما من ريب في أن هذه الصورة تُنافي المعلوم بالضرورة من سيرة صلاح الدين ومسيرته. وقد شرحنا من قبلُ أن بواعث هذا الموقف السلبي غير الموضوعي هي تحيزُ ابن الأثير السياسي إلى الزنكيين الذين كان مقرباً من بلاطهم، وتحيزُه الإقليمي لمدينته الموصل التي أراد لها أن تظل بمنأى عن هيمنة الدولة الأيوبية التي بدأت تتّسع شرقاً لتشمل الموصل.

ويرجع الفضل لأبي شامة (ت. ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م) في تصحيح الصورة الشوهاء التي حاول ابن الأثير رسمها لصلاح الدين. فقد حرص أبو شامة على أن يعترف لكل من نور الدين وصلاح الدين بإسهامهما في الإحياء السُنّي، وفي صدِّ الهجمة الفرنجية الشرسة. وأورد زعْمَ ابن الأثير أن صلاح الدين كان متساهلاً في حرب الفرنجة ليحتمي بهم من نور الدين، ثم عقّب عليه قائلاً: «قلتُ: ولو علم نور الدين ماذا ذخر الله تعالى للإسلام من الفتوح الجليلة على يديْ صلاح الدين من بعده لقرَّت عينُه. فإنه بنى على ما أسَّسه نور الدين من جهاد المشركين، وقام بذلك على أكمل الوجوه وأتمِّها، رحمهما الله تعالى.»[٥١٧] ويمكن اعتبار جهد أبي شامة جزءاً من إعادة بناء الذاكرة التاريخية السنية، وتعبيراً عن رغبة لدى عامة أهل السُنَّة في أن لا يُجعل نور الدين وصلاح الدين نقيضين، فهما من أبطال المقاومة الإسلامية للهجمات الصليبية، فجهدهما متكامل لا متناقض كما صوره ابن الأثير. وهذا التكامل هو الذي حرص أبو شامة على إبرازه.

وبعد مرور حوالي قرن على وفاة صلاح الدين ظهر منزع التحيز

---

(٥١٦) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٣٦٤.

(٥١٧) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/ ٣١٠ ـ ٣١١.

في تناول سيرة صلاح الدين لدى مؤرخ آخر، هو المؤرخ المصري الإقليمي المقريزي (٧٦٤ ـ ٨٤٥هـ/ ١٣٦٤ ـ ١٤٤٢م). فقد انطبعت كتابات المقريزي - رغم أنه سنيّ الاعتقاد - بتحيز شديد ضد صلاح الدين، وتعاطف عميق مع الفاطميين، وكان الدافع إلى ذلك أساساً هو الانتماء الإقليمي إلى مصر، بما يشبه تحيز ابن الأثير للموصل.

وكنا ذكرنا في الفصل الأول أن المقريزي من المؤرخين السُنّة القلائل الذين صحَّحوا نسبة الفاطميين إلى البيت النبوي. ونضيف الآن أن المقريزي انتقد صلاح الدين في أكثر من موضع من كتبه، ولم تخْل نبرته من غمزٍ في سياسات صلاح الدين، حتى حين يتحدث عنه حديثاً إيجابياً، فهو يقول مثلاً: «فوّض العاضد وزارته إلى صلاح الدين، ونعته بالملك الناصر، فمشّى الأحوال، وبذل الأموال، واستعبد الرجال.»(٥١٨)

واتهم المقريزي صلاح الدين بـ«محو آثار الدولة الفاطمية، وإزالة رسومها، وخلْع العاضد وقتله.»(٥١٩) وعبَّر عن تعاطفه مع محنة الفاطميين، وصوَّر نهاية دولتهم تصويراً حزيناً، لا يخلو من إفراط ومبالغة. فهو يقول - مثلاً - عن إزاحة صلاح الدين أمراء دولتهم، وإحلاله أمراءَ من قادته محلهم:

«فلما رأى [صلاح الدين] أمره قد قويَ، وأوتادَ دولته قد تمكَّنت من البلاد، عزم على إظهار ما يُخفيه، فواعد أمراء الشاميين على أن يمضوا إلى بيوت الأمراء المصريين في الليل، ويقف كل أمير منهم بجنده على باب أمير من أمراء مصر. فإذا خرج للخدمة قبض عليه واحتاط على داره وما فيها وأخذها لنفسه. فأصبحوا واقفين على منازل الأمراء المصريين بأجنادهم، فما هو إلا أن يخرج الأمير من منزله ليصير إلى الخدمة على عادته، فإذا بالأمير الشامي الذي قد عين له وقد قبض عليه وأوثقه، وهجم بمن معه على داره فملكها بجميع ما تحتوي عليه، وما يتعلق بصاحبها وينسب إليه من أهل ومال وخيول وعبيد وجوار، وما له من إقطاع. فلم ينتشر الضوء حتى علت الأصوات، وارتفعت

(٥١٨) المقريزي، السلوك، ١/ ١٤٩.

(٥١٩) المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ٣/ ٣٢١.

الضجات، وثار الصياح من كل جانب، وصار الأمراء الشاميون في سائر نِعم أمراء مصر، وأصبح الأمراء المصريون أسرى معتقلين في أيدي أعاديهم. فآل أمرهم إلى أن صار الأمير منهم بواباً على الدار التي كان يسكنها، وصار آخرُ منهم سائسَ فرسٍ كان يركبها، وصار آخرُ وكيل القبض في بلد كانت إقطاعاً له؛ ونحو ذلك من أنواع الهوان.»[٥٢٠]

وليست تخفى المبالغة في نص المقريزي هذا، خصوصاً في الفقرة الأخيرة من المقطع. إذ لم يرد في مصادر التاريخ أن أميراً من أمراء الدولة الفاطمية عمل حارساً لبيت كان يسكنه، أو سائساً لفرس كان يملكها، ولو حدث ذلك لاشتهر وانتشر؛ فمثل هذا من الأمور شأنه الانتشار والاشتهار، كما اشتهرت محنة المعتمد بن عباد في تاريخ المغرب والأندلس. وإنما هذه لمسة درامية مجازية أضافها المقريزي للصورة ليعمق حسَّ المأساة. لكن الأهم ـ من الزاوية المنهجية التي تهمّنا هنا ـ هو وجود هذا الدافع الإقليمي عند المقريزي، الذي جعله يتحامل على صلاح الدين، ويرى الأمر كله صراعاً بين «شاميين» قاهرين و«مصريين» مقهورين، ولا يراه صراعاً بين سُنّة وشيعة، أو بين قوة إسلامية صاعدة وأخرى آفلة. فرؤية المقريزي السلبية لشخصية صلاح الدين وسياساته لا يمكن فهمها بعيداً عما دعاه هارمان «الإحساس الإقليمي في مصر الإسلامية في العصر الوسيط.»[٥٢١]

والطريف أن المقريزي لا ينكر هذا الدافع الإقليمي في كتاباته، بل هو يراه رداً مصرياً مشروعاً على تحيّز المؤرخين المشارقة ـ الشاميين والعراقيين تحديداً ـ ضدّ الدولة الفاطمية. فهو يختم كتابه (اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء) ذي المجلدات الثلاثة، بالقول: «ومما يدلك على كثرة الحمل عليهم أن الأخبار الشنيعة، لا سيما التي فيها إخراجهم من ملة الإسلام، لا تكاد تجدها إلا في كتب المشارقة من البغداديين والشاميين، كالمنتظم لابن الجوزي، والكامل لابن الأثير، وتاريخ حلب لابن أبي طي، وتاريخ العماد ابن كثير، وكتاب ابن واصل الحموي، وكتاب ابن شداد،

---

(٥٢٠) المقريزي، **اتّعاظ الحنفاء**، ٣/ ٣٢١.

(٥٢١) Haarmann, "Regional Sentiment," 55.

وكتاب العماد الأصفهاني، ونحو هؤلاء. أما كتب المصريين الذين اعتنوا بتدوين أخبارها فلا تكاد تجد في شيء منها ذلك البتة.»[٥٢٢]

ومنذ عصر المقريزي لم نعد نجد مؤرخاً سُنّياً ينتقد صلاح الدين، أو يتعاطف مع طائفة الفاطميين الشيعة، ولو بدافع التحيز الإقليمي أو السياسي. لقد ساد التفسير المذهبي لحياة صلاح الدين، ولتاريخ العلاقات السنية الشيعية بعد ذلك. وكان رائد السلفية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) أعظمَ معبِّر عن هذا التوجه. لكن هذا التوجه لم يهيمن تماماً إلا بعد عصر المقريزي الذي ولد بعد وفاة ابن تيمية بخمسة وثلاثين عاماً.

والحق أن أي باحث لن يستطيع أن يفهم حُمّى التاريخ التي تسمِّم العلاقات السُنّية الشيعية اليوم إلا إذا أخذ في الاعتبار جهد ابن تيمية وتراثه وأثره على الثقافة الإسلامية المعاصرة. كان لابن تيمية باعٌ واسع في مختلف ضروب العلوم الإسلامية، من التفسير والحديث وعلم الكلام والفقه، وهو الذي بعث التراث الحنبلي في بلاد الشام، بعد أن فقد الحنابلة سلطتهم العلمية والاجتماعية والسياسية في العراق، لصالح المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية. ومع أن ابن تيمية لم يكن مؤرخاً، فإنه ترك أثره على كتابة التاريخ الإسلامي، بما أثاره من جدل ضد الشيعة في تفسير أحداث صدر الإسلام، وبعض الحقب الأخرى المثيرة للخلاف بين السُنّة والشيعة، كما ورّث مقته الشديد للشيعة للعديدين من حمَلة الثقافة السُنّية اللاحقين.

ولد ابن تيمية في بلدة حرَّان من بلاد الشام بعد تدمير المغول بغداد بخمسة أعوام، وقبل تدميرهم حلب بثلاثة أعوام. وحينما بلغ السادسة من عمره فرَّ به أهله من مسقط رأسه حرَّان بعد اقتراب العاصفة المغولية منها، و«هاجر والده به وبإخوته إلى الشام [دمشق] من جور التتر.»[٥٢٣] وجعلت منه نشأته في هذا السياق الدامي المُفعم بالصراع، وخلفيتُه الحنبلية التي لا تعرف الحلول الوسطى ولا الفكر التركيبِي، أحدَ أعظم المدافعين عن التسنُّن شراسة واندفاعاً، سواء ضدّ الطوائف غير المسلمة، أو ضدّ الطوائف المسلمة غير السُنّية.

---

(٥٢٢) المقريزي، اتعاظ الحنفاء، ٣/٣٤٦.

(٥٢٣) تاريخ ابن الوردي، ٢/٢٧٦.

وقد صحب ابن تيمية جيوش المماليك في حربها ضدّ المغول، كما شارك في غزوة كسروان ضد شيعة لبنان وغيرهم من الطوائف غير السُنّية، وسوّغ تلك الغزوة في رسالة ضافية إلى السلطان المملوكي، واعتبرها «غزوة شرعية كما أمر الله ورسوله، بعد أن كُشفتْ أحوالُهم، وأزيحتْ عللهم، وأزيلتْ شُبَهِهم، وبُذل لهم من العدل والأنصاف ما لم يكونوا يطمعون به.»[٥٢٤]

ولا يزال الشيعة يتحدثون عن مذبحة كسروان وعن دور ابن تيمية فيها، بذاكرة طرية موتورة، هي سِمة عميقة من سمات الثقافة الشيعية بشكل عام. فهذا جعفر المهاجر يكتب: «إن جُرحَ كسروان، خصوصاً إن نحن أخذنا بالاعتبار تداعياتِه المُتوالية. . . ما يزالُ فاغراً ناغِراً ينضحُ بالدم القاني حتى اليوم.»[٥٢٥] لكن ما يهم موضوعنا بالأساس هو التحول المنهجي الذي أدخله ابن تيمية على الجدل السُنّي الشيعي حول التاريخ. وقد اتّسم منهج ابن تيمية في تفسير الأحداث التاريخية بعدة أمور:

أولها: التعميم السلبي في حكمه على طوائف الشيعة، وتكفير الفاطميين بشكل عام، إذ يقول مثلاً: «إن القاهرة بقي ولاة أمورها نحو مائتي سنةٍ على غير شريعة الإسلام.»[٥٢٦] ويصف الفاطميين بأنهم «كانوا في الباطن ملاحدة زنادقة منافقين وكان نسبهم باطلاً كدينهم.»[٥٢٧] «ولأجل ما كانوا عليه من الزندقة والبدعة بقيت البلاد المصرية مدة دولتهم نحو مائتي سنة قد انطفأ [فيها] نور الإسلام والإيمان.»[٥٢٨] ولك أن تقارن ذلك مع كتابات تلميذه الذهبي التي اتَّسمت بمحاولة التفصيل ومراعاة الفروق. فالذهبي يقول ـ مثلاً ـ عن المنصور، الخليفة الفاطمي بالقيروان: «كان بطلاً شجاعاً رابط الجأش، فصيحاً مفوَّهاً يرتجل الخطب، وفيه إسلامٌ في الجملة وعقلٌ، بخلاف أبيه

---

(٥٢٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى** (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥)، ٤٠٣/٢٨. وعن وقائع مذبحة كسروان راجع:

- Henry Laoust, "Remarques sur les expeditions du Kasrawân sous les premiers mamluks," *Bulletin du Musée de Beyrouth* 4 (Dec.1940): 93-115.

(٥٢٥) المهاجر، **شيعة لبنان**، ١٥٢.

(٥٢٦) تقي الدين بن تيمية، **مسألة في الكنائس** (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ)، ١١٤.

(٥٢٧) تقي الدين بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٧٨/١٣.

(٥٢٨) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٣٩/٣٥.

الزنديق.»[529] وقد أشاد ابن تيمية بصلاح الدين لانتزاعه مصر من أيدي الفاطميين، فكتب مستطرداً: «وجرتْ فصول كثيرة: أخذتْ مصر من بني عبيد [الفاطميين] أخذها صلاح الدين... وخطب بها لبني العباس؛ فمن حينئذ ظهر الإسلام بمصر بعد أن مكثت بأيدي المنافقين المرتدين عن دين الإسلام.»[530]

ثانيها: اتهام كل طوائف الشيعة بالتعاون مع أعداء الأمة الإسلامية عبر التاريخ. فهو يكتب: «وقد عرف العارفون بالإسلام أن الرافضة تميل مع أعداء الدين.»[531] وأنهم «يقدّمون الفرنج والتتار على أهل القرآن والإيمان... وفرحوا بمجيء التتار همْ وسائر أهل هذا المذهب الملعون، مثل أهل جزين وما حواليها، وجبل عامل ونواحيه... كل هذا وأعظم منه عند هذه الطائفة التي كانت من أعظم الأسباب في خروج جنكسخان [جنكيزخان] إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد، وفي قدومه إلى حلب، وفي نهب الصالحية، وفي غير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله.»[532]

وثالثها: لغة خطابية ملتهبة ضدّ الخصوم عموماً، والشيعة خصوصاً، حتى إن تلميذ ابن تيمية الوفي، الحافظ شمس الدين الذهبي انتقد شيخه على «ما هو المعهود من تغليظه وفظاظته، وفجاجة عبارته، وتوبيخه الأليم المبكي المنكي المثير النفوس. ولو سلم من ذلك لكان أنفع للمخالفين.»[533]

لم يكن ابن تيمية مؤرّخاً كما ذكرنا، بيد أن اثنين من طلابه: شمس الدين الذهبي ابن كثير كانا مؤرخيْن، مع مساهماتهما في جوانب أخرى من الثقافة الإسلامية. وقد تأثّر كلاهما بمنحى ابن تيمية، فحملا على الدولة الفاطمية، وأكّدا صورة صلاح الدين مدافعاً عن التسنُّن، وهادماً للتشيع، على حساب صورته الإسلامية الجامعة. فامتدحه الذهبي لأنه

---

(529) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٢٩/ ١٤٤.

(530) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ١٣/ ١٧٨.

(531) ابن تيمية، **مسألة في الكنائس**، ١١٥.

(532) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ٢٨/ ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(533) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ١٥/ ٩٦٦.

«قهر بني عبيد، ومحا دولتهم»،[٥٣٤] وإن كان الذهبي ظل أقلّ حدة وتعميماً من شيخه. ونحا ابن كثير منحى أكثر مذهبية في تفسير التاريخ من الذهبي.[٥٣٥]

وقد انبعث تراث ابن تيمية الاعتقادي والفكري في مطلع العصر الحديث على يديْ الشيخ محمد عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ - ١٧٩٢م)، الذي هو الأب الفكري للسلفية الأثرية المعاصرة، المعروفة عند خصومها باسم الوهابية. ومع طغيان السلفية على الذاكرة السُنّية في العقود الأخيرة بدأ إظهار جوانب من شخصية صلاح الدين، وإضمار أخرى بشكل لافت للنظر. ويشير عنوان كتاب المؤرّخ الليبي الشيخ علي الصلابي: (صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس)[٥٣٦] إلى هذا المنحى الجديد، حيث يحمل دلالة ضمنية على أن قضاء صلاح الدين على الدولة الفاطمية كان أهم من جهده وجهاده في منازلة الصليبية، أو مكافئاً له على الأقل. لكن هذا الانبعاث السلفي الذي بدأ منذ قرنين يواجه اليوم انبعاثاً شيعياً منافساً في عدد من الدول الإسلامية.[٥٣٧] وكان من نتائج ذلك أن صورة صلاح الدين وقعت في تقاطع النيران بين السلفية السُنّية والسلفية الشيعية اللتين تمزقان قلب العالم الإسلامي اليوم.

لقد شهد القرن العشرون فيضاً من الكتابات عن سيرة صلاح الدين ومسيرته.[٥٣٨] ولم يتراجع هذا الحماس في الكتابة عنه في العقد الأول من

---

(٥٣٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٥/ ٤١١.

(٥٣٥) عن ابن كثير ونبرته المعادية للشيعة، راجع:

Henri Laoust, "Ibn Kathir historien," *Arabica* 2.1 (1955): 73-74.

(٥٣٦) علي محمد الصلابي، **صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس** (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٨).

(٥٣٧) من الدراسات المهمة عن الإحياء السلفي والإحياء الشيعي في عصرنا:

- Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004).

- Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W. W. Norton, 2006).

(٥٣٨) قدم محمد مؤنس عوض في عمله البيبلوغرافي عن الحروب الصليبية عدة عناوين عن صلاح الدين، كما قدم في صدر كتابه عن صلاح الدين عرضاً لما نُشر بالعربية خلال القرن العشرين. راجع: =

القرن الواحد والعشرين. بل صدرت سيرتان ـ على الأقل ـ بالعربية لحياة صلاح الدين في الأعوام الأخيرة، إحداهما لمحمد مؤنس عوض صادرة عام ٢٠٠٧م، والثانية لعلي الصلابي صادرة عام ٢٠٠٨م، ويمكن أن نضيف إليهما كتاب عبد الرحمن عزام (صلاح الدين وإعادة إحياء المذهب السنّي) الذي صدر أصله الإنكليزي عام ٢٠٠٩، وصدرت ترجمته العربية عام ٢٠١٢.[٥٣٩]

ومن اللافت للنظر أن من أعاد اكتشاف صلاح الدين في العصور الحديثة كان كاتباً مسيحياً لبنانياً، هو جرجي زيدان (١٢٧٨ ـ ١٣٣٣هـ/ ١٨٦١ ـ ١٩١٤م). فقد كتب زيدان سيرة لصلاح الدين مزج فيها بين الواقع التاريخي والخيال الأدبي، ونشرها لأول مرة في القاهرة عام ١٩١٣. ونحا زيدان في كتابه منحى التفسير القومي العربي لشخصية صلاح الدين، فقدمه باعتباره بطلاً عروبياً، وقلل من شأن دوافعه الدينية.[٥٤٠] ولا يزال هذا المنحى حاضراً في بعض الدراسات العربية عن صلاح الدين حتى اليوم. وربما ساعد هذا المنحى العروبيَّ ـ رغم بعده عن الدقة والصرامة التاريخية ـ كون صلاح الدين كان عميق المعرفة باللغة العربية وآدابها ـ إذ هي لغة النخب المسلمة في عصره ـ وكان مندمجاً في ثقافة الفروسية العربية اندماجاً كاملاً، كما يدل على ذلك كلام ابن شداد الوارد سابقاً عن معرفة صلاح الدين الواسعة بأنساب العرب وأيامهم، وحتى أنساب خيولهم.

وقد نحا العديد من الكتّاب المعاصرين هذا المنحى القومي العربي في تقديم صلاح الدين إلى القارئ المعاصر. ولم يقتصر هذا على المسيحيين العرب الذين ليسوا طرفاً في الشقاق السُنّي الشيعي، بل امتد أيضاً ليشمل إسلاميين وعلمانيين عرباً من خلفية سنية. فقد أعاد كثير من هؤلاء ما ذكره ابن شداد والعماد الأصفهاني عن شخصية صلاح الدين ومنجزاته، بعد أن طعموه بشيء من النبرة القومية والحنين التاريخي. وزاد من هذا الحنين

= ـ عوض، **فصول بيلغرافية**، ١٧٧ ـ ٢٤٧.
ـ عوض، **صلاح الدين**، ٢٦ ـ ٣٢.

(٥٣٩) عبد الرحمن عزام، **صلاح الدين وإعادة إحياء المذهب السنّي**، ترجمة قاسم عبده قاسم (الدوحة: دار بلومزبري ـ مؤسسة قطر، ٢٠١٢).

(٥٤٠) جرجي زيدان، **صلاح الدين الأيوبي** (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ)، ١٤ ـ ١٥.

المُضني لدى القوميين والإسلاميين معاً احتلالُ الصهاينة للقدس، والفراغ القيادي في البلدان العربية الحديثة، وتراجعها السياسي والعسكري.

أما الشيعة فقد سلكوا مسلكاً مختلفاً في نظرتهم لصلاح الدين وربما يكون أول هجوم شيعي معاصر على صلاح الدين هو ما قام به الفقيه اللبناني محمد جواد مغنية (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) في كتابه (الشيعة والحاكمون)، حيث خصص بضع صفحات من الكتاب لصلاح الدين، انتقده فيها نقداً مريراً، آخذاً عليه عدة مآخذ، منها:

أولاً: أن صلاح الدين لم يكن وفياً للخليفة الفاطمي العاضد الذي قلّده الوزارة «وبدلاً من أن يكافئ العاضد على إحسانه، أخذ يكيد له ويضايقه، وانتزع منه السلطة، وصادر جميع أمواله، حتى الفرس الذي كان يركبه، وأصبح العاضد معتقلاً تحت يده.»[٥٤١] لكن الشيخ مغنية نسي أن العاضد لم يكن يملك سلطة في مصر أصلاً، ولم يكن تقليده للمتغلب من القادة العسكريين إلا عملاً رمزياً، يستفيد منه العاضد نفسه مالاً وجاهاً، ولا يحتاجه الوزير المتغلب.

ثانياً: سوء معاملة أسرة العاضد وأولاده وأقاربه. حيث يرى مغنية أن سياسة صلاح الدين معهم «كانت سياسة القمع والنذالة والخِسَّة في أبشع صورها.»[٥٤٢] لكن ما ذكره مغنية من سوء المعاملة محل خلاف بين المؤرخين. والذي يترجح أن صلاح الدين عامل أسرة العاضد بكرامة، لكن خلفاء صلاح الدين لم يلتزموا بذلك. قال أبو شامة: «أخبرني الأمير أبو الفتوح بن العاضد ـ وقد اجتمعتُ به وهو محبوس مقيَّد سنة ثمان وعشرين وست مئة بقلعة الجبل بمصر ـ أن أباه [العاضد] في مرضه استدعى صلاح الدين فحضر، قال: وأحضَرَنا ـ يعني أولاده وهم جماعة صغار ـ فأوصاه بنا فالتزمَ إكرامنا واحترامنا رحمه الله.»[٥٤٣] أما أن صلاح الدين سلب أمراء الدولة الفاطمية الملك والثروة فهو صحيح، وهو أمر معتاد في تبدل الأسر المالكة، والفاطميون لم يحكموا مصر بانتخابات، بل بغزو عسكري.

---

(٥٤١) محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون** (بيروت: منشورات الرضا، ٢٠١٢)، ٢٩٣.

(٥٤٢) مغنية، **الشيعة والحاكمون**، ٢٩٣.

(٥٤٣) أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/١٩٢.

ثالثاً: أن صلاح الدين شديد التعصب، وأنه «كان يحمل الناس على التسنن وعقيدة الأشعري، ومن خالف ضُربت عنقه.»[544] وهذه مبالغة ينقصها البرهان التاريخي. صحيح أن صلاح الدين كان شافعي الفقه وأشعري المعتقد، لكنه كان منفتحاً على المدارس الإسلامية الأخرى، بما فيها الشيعة الإمامية، كما بسطناه في الفصل الخاص بالعلاقات السُنّية الإمامية. وكان يشاركه غالبية المسلمين في عصره - سُنّة وإمامية - في رفض العقائد الباطنية، والفلسفية والإسماعيلية. لكن الادّعاء أنه كان يضرب عنق المخالفين للتسُنّن وعقيدة الأشعري فلا دليل عليه، إلا ما كان من قتله الفيلسوف السهروردي، وهو ليس معدوداً من الشيعة، ويعتبر قتله استثناء لا قاعدة.

رابعاً: تفريط صلاح الدين في المكتبة الفاطمية التي كانت من أعظم المكتبات وأثراها بالكتب في التاريخ الإسلامي. حيث يذكر المؤرخون أن صلاح الدين حين وضع يده على الخزانة الفاطمية «وجد من الكتب النفيسة ما لا يعد. ويقال إنها كانت ألف ألف وستمائة ألف كتاب، منها مائة ألف مجلد بخط منسوب، وألف ومائتان وعشرون نسخة من تاريخ الطبري؛ فباع السلطان جميع ذلك، وقام البيع فيها عشر سنين.»[545] وهذا مما يحق لمغنية وغيره أن ينتقد عليه صلاح الدين، فهو تفريط مُشين لا يليق بقائد عظيم.

ومع ذلك فإن مغنية الذي كان من رواد التقارب بين السنة والشيعة لم يغالِ في نقده لصلاح الدين إلى حدّ إنكار مآثره العسكرية والسياسية التي خلّدته في الذاكرة الإسلامية. فهو يقول مثلاً: «نحن لا ننكر على صلاح الدين مآثره في الحروب الصليبية، ومَن ينكر بطولته وتضحيته...؟ ولا منافاة أبداً بين أن يكون صلاح الدين بطلاً عظيماً، وبين أن يَدين ويؤمن بالتعصب... فقد كان أعراب الجاهلية كعنترة وغيره أبطالاً يدافعون عن أعراضهم وأموالهم، وينتصرون على أعدائهم، وفي الوقت نفسه كانوا

---

(٥٤٤) مغنية، **الشيعة والحاكمون**، ٢٩٣.

(٥٤٥) المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ٣/ ٣٣١. وقارن مع أبي شامة، **عيون الروضتين**، ١/ ٢١٤، وابن كثير، **البداية والنهاية**، ١٢/ ٣٣١.

يتعصبون للباطل على الحق، ويُنجدون قومهم ويناصرونهم على الظلم والجور، ويحمونهم من العدل والإنصاف.»[٥٤٦]

لكن هذه النبرة التي تحاول أن تجمع بين نقد صلاح الدين والاعتراف بمآثره سرعان ما ستغيب مع صاحبها محمد جواد مغنية، وفي العام (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) ذاته الذي توفي فيه مغنية، واندلعت فيه الثورة الإيرانية. فقد بدأ تقديم صلاح الدين في الكتابات الشيعية بنبرة جدلية طائفية محضة مع الثورة الإيرانية والحرب العراقية - الإيرانية ما بين ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م و١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، وما أثمره هذان الحدثان من ثمار ثقافية وأيديولوجية مريرة. فلم نعد نجد بين مؤرخي الشيعة اليوم مثيلاً للمؤرخ الشيعي الحلبي يحيى بن أبي طي الذي ألّف أول كتاب في سيرة صلاح الدين، ملأه مدحاً وثناءً على هذا السلطان العظيم، ولا حتى مثل محمد جواد مغنية، الذي يهاجم صلاح الدين في جوانب من سياساته، ويعترف له بالفضل في أخرى.

بل نجد كل المؤرخين الشيعة تقريبا مُطْبقين اليوم على احتقار صلاح الدين وتجريمه. وتتسم كتابات هؤلاء المؤرخين الشيعة عن الحقبة الصليبية بسِمات جامعة، أهمها فيما يخص موضوع دراستنا هذه: الإعلاء من شأن الدولة الفاطمية وإبراز منجزاتها الحضارية ودفاعها عن حدود الإسلام، والتحامل الشديد على صلاح الدين الأيوبي، واتهامه بالهمجية، والأنانية السياسية، والتعصب المذهبي، وأحياناً بالتخاذل العسكري!!

ففي عام ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م أصدر الكاتب المصري صالح الورداني الذي تشيَّع بتأثير جاذبية الثورة الإيرانية كتابه: (الشيعة في مصر من الإمام عليٍّ إلى الإمام الخميني)[٥٤٧] فجعل منه فصلاً بعنوان: (صلاح الدين: تسامحٌ مع الصليبيين وبطشٌ بالمسلمين).[٥٤٨] وقد بدأ الورداني هذا الفصل بالتأكيد على أن «شخصية صلاح الدين في حاجة إلى قراءة جديدة»، ذلك أن «صلاح

---

(٥٤٦) مغنية، **الشيعة والحاكمون**، ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٥٤٧) صالح الورداني، **الشيعة في مصر من الإمام علي إلى الإمام الخميني** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٣).

(٥٤٨) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥١ - ٦٦.

واحد من أولئك الذين غطّت السيوف على انحرافاتهم، وحجبت عن أعيننا مساوئهم، وغمرتْ بالدماء التي أسالتها جسَدَ الحقيقة.»[549]

وبعد هذه الفاتحة المستفزة للقارئ الذي اعتاد سماع مناقب صلاح الدين ومآثره، عرض الورداني تقييمه لسيرة صلاح الدين ومسيرته. فاتهمه بأنه قاد انقلاباً عسكرياً غير شرعي ضد الفاطميين «ذلك الانقلاب الذي باركه الفقهاء والمؤرخون، لكونه أراحهم من خصومهم الشيعة، وإن كان لم يحقق شيئاً للإسلام، وإنما حقق النفوذ والتمكن لآل أيوب.»[550] كما اتهم الورداني صلاح الدين بارتكاب جريمة إبادة ضد الشيعة من أهل مصر بعد سقوط الحكم الفاطمي دون مسوّغ لذلك، «فقد أخذ صلاح الدين الشيعة بجريرة الفاطميين، ولو كان منصفا لاكتفى بتصفية الحكم الفاطمي كحكم وسلطة، لكنه تجاوز هذا الحد إلى مطاردة المذهب ذاته، وتصفية أتباعه، والبطش بهم بكل الوسائل والسبل.»[551] وأخيراً اتهمه بالنفاق السياسي حينما عبّر عن حزن عميق على وفاة العاضد وسار في جنازته، فكتب: «والعجيب أن صلاح الدين ـ وهو المتسبب الأول في موت العاضد ـ جلس للعزاء فيه ومشى في جنازته.»[552]

ومن المفارقات في سلوك صلاح الدين ـ كما يرى الورداني ـ أن قسوته على الفاطميين يقابلها لينُه مع الصليبيين، فيقول: «ومما يثير التساؤل والتعجب أن هذا البطش وهذه القسوة التي واجه بها صلاح الدين شعب مصر ـ ولا أقول شيعة مصر ـ . . . يقابلها تسامح وتساهل مع أعداء الإسلام والمسلمين من الصليبيين يكاد يخرج عن حدود الإسلام.»[553] وهو يستدل على ذلك بما يعتبره غض الطرف عن الفرنج من سكان مدينة القدس، بعد أن فتحها صلاح الدين على إثر معركة حطين عام (٥٨٣هـ/١١٨٧م)، حيث «تروي لنا كتب التاريخ أن الصليبيين كانوا يخرجون من بيت المقدس بعربات محمَّلة بالنفائس والجواهر والذهب، ومعهم أطفالهم ونساؤهم ومتعلقاتهم.

---

(٥٤٩) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٣.
(٥٥٠) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٥.
(٥٥١) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٧.
(٥٥٢) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٦.
(٥٥٣) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٨.

وكذلك اليهود.»[٥٥٤]

وفي عام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م نشر المؤرخ الشيعي اللبناني حسن الأمين كتابه: (صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين)[٥٥٥] وهو أضخم هجوم فكري شيعي يستخدم التاريخ ذخيرةً لتجريد شخصية صلاح الدين من مكانتها وجاذبيتها، ويسعى بشراسة لهدْم ذكراه الباقية في الذاكرة الإسلامية. وسرعان ما أصبح الكتاب هو المرجعية السردية المعتمدة لدى الشيعة في عصرنا في الحديث عن صلاح الدين وعن الفاطميين، وأعان على توسيع تأثير الكتاب انتماءُ مؤلفه لأسرة شيعية عريقة في علوم الدين والتاريخ. فوالد المؤلف هو السيد محسن الأمين (١٢٨٢ ـ ١٣٧١هـ/ ١٨٦٥ ـ ١٩٥٢م) الإصلاحي الشيعي المشهور، ومؤلف موسوعة (أعيان الشيعة)، الذي وُصف بأنه «آخر مجتهدي الشيعة الإمامية في بلاد الشام.»[٥٥٦] ونحن نتخذ من هذا الكتاب وردِّ شاكر مصطفى عليه مثالاً على حُمَّى التاريخ التي تجتاح الجسد المسلم، وتسهم في تسميم العلاقات السُنّية الشيعية اليوم.

جمع حسن الأمين في كتابه حشداً من الاتهامات ضد صلاح الدين، منها اتهامه بأنه لم يسعَ أبداً إلى مواجهة حاسمة مع الفرنجة، حرصاً على سلطته الشخصية. فأولوية صلاح الدين ـ من وجهة نظر حسن الأمين ـ هي توسيع نفوذه وبناء إمبراطوريته، ولذلك تجنب التعاون مع نور الدين في هجوم مشترك على قلعة الكرك الصليبية، خوفاً من أن يلتقي بنور الدين فيعزله من وزارة مصر. وكل الجهود العسكرية والسياسية التي بذلها صلاح الدين لتوحيد الجبهة الإسلامية من القاهرة إلى الموصل لم تكن ـ من هذا المنظور ـ مدفوعة بسعي إلى تحرير القدس، بل بدافع الطموح الشخصي المجرد، فصلاح الدين «عزم على ترك الصليبيين بأمان، واتجه إلى ترويع المسلمين الآمنين.»[٥٥٧]

---

(٥٥٤) الورداني، **الشيعة في مصر**، ٥٨. ولا أدري من أين للورداني أن القدس كان فيها يهود يوم فتح صلاح الدين لها!!

(٥٥٥) حسن الأمين، **صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤).

(٥٥٦) خير الدين الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٥/ ٢٧٨.

(٥٥٧) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٢١.

بل يذهب الأمين إلى أبعد من ذلك فيتهم صلاح الدين ضمناً بأنه تعمَّد إبقاء جزء من الساحل الشامي بأيدي الفرنجة بعد معركة حطين الفاصلة، وبأنه أراد تزويج أخيه العادل من أخت الملك الفرنجي ريتشاد قلب الأسد، أملاً في بناء حلف قوي مع الفرنجة ضد الخليفة العباسي الناصر الذي كان ينوي ـ طبقاً لتخمين حسن الأمين ـ إرسال جيش من بغداد إلى فلسطين لاستكمال مهمة التحرير التي بدأها صلاح الدين.

ويدَّعي الأمين أن صلاح الدين كان بذلك «يلعب لعبته المزدوجة، ففي وقت واحد كان يرسل رسولاً إلى الخليفة في بغداد، يتظاهر فيه بالصمود ليُبعد عن نفسه شبهة الاستسلام للصليبيين، فلا يفطن الخليفة لما يجري في الخفاء، وكان يرسل أخاه العادل للقاء الملك الصليبي [ريتشارد قلب الأسد] للإسراع في إبرام اتفاق الاستسلام.»[558] فصلاح الدين «كان لا بد له من المخادعة، ليجد مخرجاً أمام الخليفة [الناصر].»[559]

ولم يشفع لصلاح الدين ـ في نظر حسن الأمين ـ كونه أرغم ريتشارد قلب الأسد على التخلي عن محاولة استرداد القدس، واحتفظ للمسلمين بها في اتفاقية الرملة مع ريتشارد، رغم أن القدس هي لب الصراع بين المسلمين والصليبيين، وهي التي دفعت ريتشارد إلى الزحف على الشرق ومقاتلة المسلمين. بل يرى الأمين أن المفاوضات بين الطرفين انتهت «بالاستسلام الكامل للصليبيين، لا بإنهاء حالة الحرب بين الطرفين.»[560] وهو ـ في رأيه ـ استسلام تعمَّده صلاح الدين لغاية سياسية أنانية، إذ إن «هذا الاستسلام مردُّه إلى أن صلاح الدين كان بحاجة للصليبيين لمقاومة جيوش الخلافة، إذا أصرَّ [الخليفة] الناصر على إرسال جيوشه [إلى الشام].»[561]

والعجب أن الأمين يبني اتهامه لصلاح الدين بالتواطؤ مع الصليبيين ـ وهي تهمة شنيعة ـ على افتراض ذهنيٍّ محْض، وهو أن الناصر قد ينوي إرسال جيش من بغداد إلى فلسطين. ثم يعود المؤلف فيسوّغ ـ بافتراض آخر

(558) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، 124.
(559) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، 126.
(560) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، 125.
(561) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، 126.

متخيَّل - عدم إرسال الناصر لذلك الجيش، فيحمّل صلاح الدين أيضاً مسؤولية ذلك!! يقول الأمين: «إن فكرة الناصر بإرسال جيوش إلى فلسطين متعاونة مع جيوش صلاح الدين لطرد الصليبيين قد طُويتْ من ذهنه، إذ لو أنه أصر على تنفيذها لكانت نتيجة هذا التنفيذ الدخول في حرب أهلية إسلامية يتعاون فيها الصليبيون مع المسلمين [بقيادة صلاح الدين] لقتال فريق آخر من المسلمين. ولم يكن الخليفة الناصر ليقدم على ذلك.»[٥٦٢] وواضح أن الأمين بهذه الافتراضات التي لا يدعمها الدليل التاريخي إنما يتكلّف الإعلاء من مكانة الخليفة الناصر المعروف بميوله الشيعية، إضافة إلى سعيه لهدم صورة صلاح الدين ومكانته في الذاكرة الإسلامية.

ويجادل الأمين بأن صلاح الدين كان ليّناً ومتسامحاً مع اليهود والنصارى، بينما كان قاسياً في اضطهاده وقتله للمسلمين الفاطميين الذين اختلفوا معه في دقائق العقائد أو في مواقف السياسة، «وإنسانية صلاح الدين المدَّعاة له في معاملته للإفرنج لم تشمل أبناء قومه ودينه.»[٥٦٣] بيد أن أشد تهم الأمين لصلاح الدين غرابة هي اتهامه إياه ببناء علاقة مشبوهة باليهود. وكأنما أراد الأمين هنا ردَّ الصاع صاعين لمن اتهموا الفاطميين بأنهم يهود النسب والهوى، كما أراد بها أيضاً الربط الذهني بين صلاح الدين والصهاينة المعاصرين الذين يحتلون القدس، من أجل هدم الجانب الأكثر إشراقاً من ذاكرة المسلمين عن صلاح الدين، وهو كونه محرر القدس ومستعيدها من أيدي الصليبيين.

يتحدث الأمين عما يدعوه «دور اليهود في البلاط الأيوبي»[٥٦٤] بشيء من التضخيم والروح التآمرية التي ينقصها التماسك المنطقي. فيتهم صلاح الدين بأنه كانت تربطه صلات مشبوهة بطبيبه الفيلسوف اليهودي موسى ابن ميمون (٥٢٩ - ٦٠١هـ/ ١١٣٥ - ١٢٠٤م)، تتجاوز العلاقات الطبيعية بين سلطانٍ وطبيبه الشخصي، إلى العلاقات السياسية والتعاطف الفكري. فغزو الأيوبيين لليمن - كما يراه حسن الأمين - كان بدفع من

---

(٥٦٢) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٢٧.
(٥٦٣) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٦٢.
(٥٦٤) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٣٩.

موسى بن ميمون الذي أراد إنقاذ اليهود اليمنيين من اضطهاد حكام اليمن الذين كانوا شيعة يومذاك. كما أن صلاح الدين الذي قتل الفيلسوف السهروردي بتهمة الزندقة تغاضى عن كتابات ابن ميمون الطاعنة في العقائد الإسلامية.(٥٦٥)

أما ثناء المؤرخين الغربيين المعاصرين على صلاح الدين فعند الأمين له تفسير غريب، فهو يرى أنهم يثنون عليه ردّاً للجميل! فصلاح الدين بموافقته على اتفاقية الرملة مع ريتشارد قلب الأسد، وتوزيعه الأقطار التي كان يحكمها بين أبنائه وإخوته، أسهم على المدى البعيد في هدم ما بناه، وفي تسليم القدس إلى ملك صقلّية فريديرك الثاني دون قتال على يد ابن أخيه الكامل بن العادل، «فالتفاخر بأن صلاح الدين استردَّ القدس يُخزيه بأن تصرفات صلاح الدين أدت إلى أن يعود الصليبيون إلى القدس.»(٥٦٦) فصلاح الدين يتحمّل - في نظر حسن الأمين - ما ظهر لدى الجيل الذي بعده من تخاذل وضعف، بما في ذلك تسليم القدس إلى الصليبيين بعد أكثر من ثلث قرن على وفاته!

ويرفض الأمين ما ذهب إليه عدد من المؤرخين من أن قبول صلاح الدين صلح الرملة كان أمراً لا مناص منه، بسبب تفكك جيوشه، وانهيار معنوياتها بعد المكوث على الجبهة مدة مديدة، وتطلُّع قادة تلك الجيوش إلى راحة المحارب، وإلى العودة إلى إقطاعاتهم وأهليهم. ويرى الأمين أن صلاح الدين هو الذي «آثر الراحة بعد العناء.»(٥٦٧) وقرر الاستسلام لمطالب الصليبيين!

وقد أثار كتاب حسن الأمين ردود فعل قوية من المؤرخين السنَّة، حتى اضطر إلى أن يرد على تلك الردود في نحو سبعين صفحة، أضافها إلى الطبعة الثانية من كتابه.(٥٦٨) ومن الردود الجادة على كتاب حسن الأمين كتاب: (صلاح الدين الأيوبي: الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى

---

(٥٦٥) انظر: الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٤٠ - ١٤١.
(٥٦٦) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٣٣.
(٥٦٧) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٢٩.
(٥٦٨) الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٤٣ - ٢١٢.

عليه)[569] بقلم الدكتور شاكر مصطفى، وهو مؤرخ سوري محترف.[570]

وقد أشاد مصطفى في كتابه بمآثر صلاح الدين ومناقبه الإيمانية والخلُقية، وبهمَّته التي لا تعرف الكلل، رغم وهَنه الجسدي، إذ «كان صلاح الدين كأنه شعلة من نار في جسد هدَّمته الأمراض، فلا توازنَ بين صورته المادية وبين الحِمل الثقيل الذي يملأ هذا الجسد بالطموحات الكبرى. وقضاؤه السنوات الثلاثين الأخيرة من حياته على ظهر حصانه يكفي دليلاً على أن وعاءه الجسدي كان أصغر بكثير من وعائه الروحي.»[571]

ونحن نعرض هنا جوانب من ردود شاكر مصطفى ذات الصلة بعلاقة صلاح الدين بكل من نور الدين والخليفة العباسي الناصر. أما اتهام حسن الأمين لصلاح الدين بأنه كان حريصاً على بقاء الكيان الفرنجي، وأنه تدرّع بالفرنج ضد نور الدين، خوفاً من أن ينتزع منه نور الدين وزارة مصر، فيرد عليه شاكر مصطفى بأن نور الدين وصلاح الدين كانا متفقيْن في الغايات، مختلفيْن في الأولويات. ورغم ما يقع من خلاف في التكتيكات المرحلية ـ ومنها انسحاب صلاح الدين من عملية الكرك[572] ـ فإن الرجلين كانا متفقين تماماً على الغايات الكبرى من وراء جهدهما السياسي والعسكري.

ويستدل مصطفى على عمق الرباط بين الرجلين بـ«لهجة الرسالة» التي بعثها صلاح الدين إلى نور الدين عن المؤامرة الفاطمية لإسقاط حكمه بقيادة عمارة اليمني. وقد ذكرنا من قبلُ أن الرسالة وصلت إلى دمشق يوم وفاة نور الدين. يقول مصطفى بعد تحليله مضامين الرسالة: «وربما كان الأهم من هذا كله لهجة الرسالة، فكلها احترام وتقدير لنور الدين، ولا يعطيه إلا لقب المؤلى، ولا يصف صلاح الدين نفسه فيها إلا بالمملوك...، ومثل هذا

---

(٥٦٩) شاكر مصطفى، صلاح الدين الأيوبي: **الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه** (دمشق: دار القلم، ١٩٩٨).

(٥٧٠) من مؤلفات شاكر مصطفى الدالة على تبحّره في الدراسات التاريخية كتابه الموسوعي: **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م)، في ثلاثة مجلدات.

(٥٧١) مصطفى، **صلاح الدين الأيوبي**، ٤٢.

(٥٧٢) يعتقد المؤرخ العسكري اللبناني والجنرال المتقاعد ياسين سويد أن انسحاب صلاح الدين من عملية الكرك كان صحيحاً من الناحية التكتيكية، لأن الوقت لم يكن قد نضج آنذاك لمواجهة حاسمة مع الفرنج. انظر ياسين سويد، **حروب القدس في التاريخ الإسلامي والعربي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ٨٤.

الكتاب لا يصدر عن رجل بلغت الوحشة بينه وبين مولاه درجة مسير المولى إليه لخلعه.»[٥٧٣]

أما ادعاء حسن الأمين بأن صلاح الدين كان يأبى الدعم العسكري من الخليفة العباسي الناصر، حرصاً على ملكه، وأنه آثر التنازل للصليبيين في صلح الرملة على الخضوع للخلافة العباسية، فقد رد عليه شاكر مصطفى ببيان انعدام الدليل التاريخي على ذلك، وبتفريط الناصر وكل الخلفاء العباسيين في نصرة أهل الشام ضد الصليبيين، قبل عصر صلاح الدين وبعده. يقول مصطفى:

إن «أحداً من المؤرخين منذ ٨٠٠ سنة إلى اليوم... لم يذكر خبر رغبة الخليفة [الناصر] في التعاون مع صلاح الدين ضد الصليبيين ورفْض السلطان [صلاح الدين] ذلك، فمن أين تلقَّف الأستاذ الباحث [حسن الأمين] هذا الخبر المدهش بعد ٨٠٠ سنة؟... علما بأن خلفاء بغداد ظلوا قبل حطين ٨٧ سنة يضعون أصابعهم في آذانهم، ولا يستطيعون إرسال جندي واحد للدفاع عن ساحل الشام، وأن الخليفة الناصر نفسه بقي حياً ٣٣ سنة بعد موت صلاح الدين، ولم يتحرك بفارس إلى الشام، والصليبيون فيه مقيمون. وأكثر من ذلك، فما من خليفة عباسي ساهم بإرسال جندي واحد على الإطلاق لحرب الصليبيين. فأين الأمانة للحق والتاريخ يا أستاذنا العلّامة الأمين؟!»[٥٧٤]

ونختم هذا الجدل التاريخي ببضع ملاحظات مهمة لفهم التطور الذي مرت به صورة صلاح الدين الأيوبي في الذاكرتين السنّية والشيعية منذ عصره إلى اليوم:

أولاً: لم يكن الخلاف الاعتقادي بين السنّة والشيعة الإمامية مؤثراً تأثيراً جوهرياً في نظرة المؤرخين المعاصرين لصلاح الدين أو القريبين من عصره إلى صفاته الشخصية ومنجزاته السياسية والعسكرية. بل تأثر أولئك المؤرخون بمؤثّرات شخصية وسياسية، أكثر مما تأثروا بالعامل العقدي والمذهبي. ومن أبلغ الأمثلة على ما ذهبنا إليه هنا أن المؤرخ الشيعي الإمامي يحيى بن أبي طي كان أول من ألّف في سيرة صلاح الدين، وكان من أشد الكتّاب تعلّقاً به وإعجاباً، ومثله بعض شعراء الإمامية المعاصرين لصلاح الدين، بينما نجد واحداً من أبرز مؤرخي السنّة وأرسخهم قدماً في

---

(٥٧٣) مصطفى، صلاح الدين الأيوبي، ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٥٧٤) مصطفى، صلاح الدين الأيوبي، ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

علم التاريخ، وهو ابن الأثير، يتحامل على صلاح الدين تحاملاً شديداً، مدفوعاً بدوافع سياسية وإقليمية.

فالعامل الشخصي والسياسي الذي أثر في تشكيل نظرة المؤرخين إلى صلاح الدين تلاشى مع نهاية جيل صلاح الدين وأبنائه تقريباً، واستمر العامل الإقليمي حقبة من الزمن بعد ذلك، لكن العامل المذهبي هو الذي قاوم مَرَّ الزمان، ولا يزال يؤثر على نظرة السُنّة والشيعة إلى صلاح الدين حتى اليوم. وقد نجح أبو شامة في صياغة وجهات النظر السنِّية المتباينة في صلاح الدين ضمن رافد أيديولوجي واحد، وكثَّف ابن تيمية من هذا المنحى، لكن هذا المسار لم يتمحَّض تفسيراً مذهبياً سُنِّياً قُحّاً - على النحو الذي نراه في الكتابات السلفية اليوم - إلا بعد قرون.

وينطبق الأمر على تطور الذاكرة الشيعية عن صلاح الدين، حيث كان يسود فيها التنوع في الماضي، لكنها تمحَّضت اليوم نظرةً حدِّية ذات بعد واحد. ومن المفارقات أن لا نجد رؤية إيجابية إلى صلاح الدين ضمن الثقافة الشيعية المعاصرة إلا عند الإسماعيليين، الورثة التاريخيين للفاطميين الذين كانوا غرماء سياسيين لصلاح الدين، وللنزاريين (الحشاشين) الذين حاولوا اغتياله أكثر من مرة. فنجد الإسماعيليين السوريين اليوم - مثلاً - يقدمون تاريخ أجدادهم المعاصرين لصلاح الدين في صورة مجيدة، ويقدمونهم في صورة حلفاء لصلاح الدين في وقعة حطين المجيدة وفي استرداده للقدس. ولعل أبلغ الأمثلة على هذا المنحى في عصرنا هو أعمال المؤرخ الإسماعيلي عارف تامر.[٥٧٥]

وهنا يحسن التنبيه على تحول طريف في الذاكرة التاريخية، وهو أن المؤرخين الشيعة في العصر الحديث يعتمدون في نقدهم لصلاح الدين على مصادر سُنِّية. فكل من صالح الورداني وحسن الأمين - على سبيل المثال - استمد مما كتبه المؤرخ السُنّي ابن الأثير، بدلاً من أن يستمد من المؤرخ الشيعي ابن أبي طيّ. وهذان المؤرخان كانا متعاصرين تماماً، فقد ولدا في العام (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م)، وتوفّيا في العام (٦٣٠هـ/ ١٢٣٤م). أما السنّي منهما، أي ابن الأثير، فلم يلتق بصلاح الدين قطُّ، وأما الشيعي منهما، وهو

(٥٧٥) انظر على سبيل المثال: تامر، **تاريخ الإسماعيلية**، ٤/ ١٤، ١٦ - ١٧. وقارن مع عثمان عبد الحميد عشري، «الإسماعيليون في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية» (رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة في الخرطوم، ١٩٨٣)، ١٦٦.

ابن أبي طي، فكان من رجال البلاط الأيوبي في حياة صلاح الدين وبنيه. وقد كان من المنطق أن يعتمد المؤرخون الشيعة في العصر الحديث على ابن أبي طيّ الشيعي، لا على ابن الأثير السنّي، لكنهم اختاروا ابن الأثير المعروف بموقفه السلبي من صلاح الدين تنقيباً عن أي مثالب يأخذونها على صلاح الدين.

وبينما يميل أغلب مؤرخي الحروب الصليبية الجادّين إلى اعتبار ابن الأثير متحيزاً تحيزاً واضحاً في تصويره السلبي لصلاح الدين، يدافع المؤرخون الشيعة عن ابن الأثير ويعتمدون روايته ورؤيته. فحسن الأمين ـ مثلاً ـ يستعير العديد من الاتهامات التي وجهها ابن الأثير لصلاح الدين فيما يخص صلته بنور الدين، ويطبقها على صلة صلاح الدين بالخليفة العباسي الناصر. أما المؤرخون السنة الذين كانوا جزءاً من بلاط صلاح الدين ـ أمثال العماد الأصفهاني ـ فلا يرى حسن الأمين قيمة لما يوردونه من أخبار، بل حالهم مع صلاح الدين ـ في رأيه ـ هو «نفس ما يتخذه سياسيو اليوم من الأتباع الصحفيين الذين يصوغون أخبارهم على هوى أولئك السياسيين.»[٥٧٦]

إن الجدل الشيعي ضد صلاح الدين اليوم والردود السُنّية عليه يحسن فهمهما ضمن المزاج الطائفي السائد بين السنة والشيعة الآن، والذي حوّل التاريخ ذخيرة للتقاتل بين الفريقين. فالمجادلون السنة ـ خصوصاً السلفيين منهم ـ يقدّمون الشيعة في صورة «طابور خامس» ورأس جسر عبَر عليه الفرنجة ثم المغول إلى قلب المجتمعات الإسلامية. والمجادلون الشيعة يسعون إلى تجريد الشخصيات التاريخية السُنّية الكبرى من أي قيمة أخلاقية أو دينية، وبناء شرعية لأجدادهم في مجتمعات لا يزال الماضي فيها حاكماً على الحاضر.

فالمتشيّع المصري صالح الورداني يسعى لبناء شرعية تاريخية للأقلية الشيعية في مصر اليوم من خلال تمجيد الدولة الفاطمية، والطعن فيمن قضى عليها، وهو صلاح الدين. أما حسن الأمين فهو أكبر طموحاً من ذلك، إذ أن عمله ـ وعمل أبيه السيد محسن الأمين ـ يطمح إلى إعادة كتابة التاريخ الإسلامي كله في سبيل بناء شرعية تاريخية للتشيع؛ فهو عمل نموذجي في مجال صناعة الهوية. وهذا أمر يتجاوز دراسته عن صلاح الدين إلى كتاباته الأخرى، مثل كتابيْه: «إطلالات على التاريخ» و«الإسماعيليون والمغول

---

(٥٧٦) انظر: الأمين، **صلاح الدين الأيوبي**، ١٢٧.

ونصير الدين الطوسي.»[577]

ويبقى المؤرخ البحّاثة اللبناني جعفر المهاجر من بين المؤرخين الشيعة في عصرنا هو الذي أنصف صلاح الدين الأيوبي، فلم يفْجُر في الخصومة، ولا سعَى إلى الاغتيال المعنوي والتشويه الفجّ لهذا القائد العظيم كما فعل غيره. فقد اعترف جعفر المهاجر لصلاح الدين «بالبراعة السياسية وبالتسامح في الشأن المذهبي.»[578] وأثنى على «سياسته البعيدة النظر» الحريصة على لمّ الشمل الإسلامي في وجه العدو الصليبي، فقال:

«والحقيقة أن صلاح الدين كان ـ خلافاً لسلفه نور الدين محمود ابن زنكي السلجوقي ـ رجل سياسة من طراز رفيع يعرف جيداً كيف يدير القوى التي بين يديه، أو التي في وسعه أن يكسبها إلى جانبه. كما أنه كان بعيداً جداً عن المذهبية الضيقة التي خضع لها سلفه وحكمت سياسَتُه. ولذلك فإنه منح الأولوية المطلقة للنصر على العدو، مع ما يقتضيه هذا الغرض من كسب كل القوى الإسلامية إلى جانبه، دون أن يسمح لعوامل الفرقة المزمنة أن تفعل فعلها التاريخي، وتنال منه ومن مساعيه وسياسته، الأمر الذي سيكون لمصلحة العدو في النهاية.»[579]

ويبقى أن ندرك أن صلاح الدين الأيوبي لم يكن قدِّيساً كما يقدمه بعض المجادلين السنة اليوم، ولا كان مغامراً أنانياً كما يقدِّمه بعض المجادلين الشيعة، وإنما كان رجلاً عظيماً وقائداً متمرساً، وكانت لديه أوْجُه ضعفه الشخصية والسياسية، شأنه شأن جميع القادة العظام عبر التاريخ. لقد جمع صلاح الدين بين المثالية والواقعية، وبين التسامح والقسوة، وبين الجسارة والحذر. ففي مصر بعث أخاه العادل ليصلُب ثلاثة آلاف نوبيٍّ تمردوا على سلطته، لكنه حزن حزناً عميقاً على وفاة غريمه السياسي والمذهبي الخلفية الفاطمي العاضد، حتى استغرب القريبون من صلاح الدين ذلك، لما ظنوه من أنه سيشمت بموت العاضد، ومنهم كاتبه العماد الأصفهاني: «قال العماد: وجلس السلطان للعزاء، وأغرب في الحزن والبكاء، وبلغ الغاية في

---

(٥٧٧) انظر: حسن الأمين، **إطلالات على التاريخ** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، حسن الأمين، **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي** (بيروت: مركز الغدير، ١٩٩٧).

(٥٧٨) جعفر المهاجر، **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**، ٣٤.

(٥٧٩) جعفر المهاجر، **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**، ٧٠.

إجمال أمره، والتوديع له إلى قبره.»[٥٨٠]

وفي مصر أيضاً فرّط صلاح الدين تفريطاً مؤسفاً بالمكتبات العظيمة التي ورثها عن الدولة الفاطمية، لكنه عامل أسرة الخليفة الفاطمي العاضد بكرامة كما شهد بذلك نجل العاضد أبو الفتوح أمام المؤرخ أبي شامة. وفي الشام قتل صلاح الدين أسرى الداوية والأسبطارية من الفرنجة في مشهد احتفالي، لكنه بكى شفقةً بامرأة فرنجية أضاعت ابنتها في ساحة الحرب، وقد أوردنا قصتها من قبل.

أما من حيث الميراث السياسي، فقد بنى صلاح الدين دولة عظيمة تمتد من الموصل إلى القاهرة، وعاصمتها دمشق، لكنه ورّثها لرجال ضعاف من أبنائه وذويه، سرعان ما مزقوها وفرطوا في كل مكتسباتها، بما فيها مدينة القدس التي تنازل عنها ابن أخي صلاح الدين للصليبيين من غير قتال بعد خمسة وثلاثين عاماً فقط من وفاة صلاح الدين.

على أن هذه المواقف المتضاربة لا تُنْزل صلاح الدين من مقام العظمة الذي ناله باستحقاق في سجلات التاريخ. فالعصور الوسطى جمعتْ بين «المُثُل النبيلة والوقائع الدموية»[٥٨١] وكانت أخلاق الفروسية في تلك العصور مزيجاً من «الجمالية والهمجية.»[٥٨٢] وقد كان صلاح الدين فارساً نبيلاً، وقائداً عظيماً، لكنه ظل رجلاً من أبناء عصره المركَّب الأشكال والألوان. وما كان في وسعه أن يخرج على معادلات عصره الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية.

ومن وجهة نظر تاريخية محضة، فإن صورة صلاح الدين في الذاكرة السنّية - مهما شابها من مبالغات التمجيد - تظلّ أقرب إلى الحقائق التاريخية البرهانية من صورته في الذاكرة الشيعية الموتورة، التي تتسم بالتكلف في الأدلة والسعي إلى الاغتيال المعنوي المفعم بروح الانتقام. وتميل الدراسات الغربية عن صلاح الدين إلى الرؤية السُنّية له منها إلى الرؤية الشيعية. وتبقى

---

(٥٨٠) نقله عن العماد أبو شامة، **عيون الروضتين**، ٢/١٩٢.

(٥٨١) Niall Christie and Maya Yazigi (eds.), *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2006).

(٥٨٢) Maurice Keen, *Chivalry* (New Haven: Yale University Press, 1990), 218.

أهمية الرؤية الشيعية السلبية - من وجهة نظر التحليل التاريخي - في كونها بدأت ترغم السنَّة على تفكيك رؤيتهم الزاهية لصلاح الدين المبرَّأة من كل شائبة، واستبدالها بصورة أكثر تاريخية، تأخذ في الاعتبار أوجُه القوة والضعف في شخصيته وإنجازاته. وسيظل الصراع بين الذاكرتين التاريخيتين محتدماً لبعض الوقت، وهو صراع من الضروري أن ينتبه له المهتمون بفهم الشقاق السُنّي الشيعي، في جذوره الماضية وفي آثاره المستقبلية.

وأخيراً فإن صلاح الدين - شأنه شأن كل القادة العظام - كان على وعْيٍ تام بقيمة الصورة الناصعة التي تنطبع في أذهان الناس عنه، وأهمية تلكَ الصورة له وللقضية التي نذر لها حياته وهي جهاد الصليبيين وتحرير بيت المقدس. وقد روى العماد الأصفهاني قصة ذات دلالة عميقة في هذا السياق. وهي أنه بعد فتح صلاح الدين لبيت المقدس، وسماحه للصليبيين بالخروج في أمان، جمع بطريرك بيت المقدس الصليبي قدراً هائلاً من الذهب، وأراد الخروج به من المدينة، فـ«قلت للسلطان: هذه أموال وافرة، وأحوال ظافرة، تبلغ مائتي ألف دينار، والأمان على أموالهم لا أموال الكنائس والأديار، فلا تتركها في أيدي هؤلاء الفجار. فقال: إذا تأوَّلْنا عليهم نسَبُونا إلى الغدْر، وهم جاهلون بسرِّ هذا الأمر، ونحن نُجريهم على ظاهر الأمان، ولا نتركهم يرمون أهل الإيمان بنكْث الأيمان، بل يتحدثون بما أفضْناه من الإحسان.»[٥٨٣]

وبعد أكثر من ثمانية قرون على وفاة صلاح الدين، لا يسع المرءَ إلا أن يتعجب من بُعد نظره في هذا المضمار. لقد كسب صلاح الدين بنبله احترامَ العدو والصديق على حد السواء، فلمّا تُوفِّي «تأسف الناس عليه حتى الفرنج لِمَا كان من صدق وفائه.»[٥٨٤] وظلّ المؤرخون المسيحيون يتحدثون عن إحسان صلاح الدين، وسخاء نفسه، وشهامته، منذ أيام الحروب الصليبية إلى اليوم، ابتداء من المؤرخ الصليبي وليم الصوري المعاصر للحروب الصليبية، إلى المؤرخين الغربيين في القرن الحادي والعشرين. لقد ترك صلاح الدين الأيوبي أثراً باقياً لن تمحوَه الأحقاد التاريخية والذاكرة الموتورة.

---

(٥٨٣) الأصفهاني، **الفتح القُسّي**، ٧٥ـ٧٦.
(٥٨٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٥/٤١٦.

خـاتـمة

الانـزياح شرقاً:
رحلة التشيع من بلاد العرب إلى بلاد فارس

في ختام هذه الدراسة التي أخذتْ بأيدينا في مسارب ملتوية من العلاقات السنّية الشيعية، وفي لحظة حرجة من لحظات التاريخ الإسلامي، نرجو أن نكون قدمنا للقارئ الكريم سرداً للأحداث أكثر تماسكاً وتركيباً مما هو سائد في الحجاج السنّي الشيعي اليوم، ونظراتٍ تحليلية مُعينة على إضفاء المعنى على هذه الصفحة المعقدة من تاريخنا، وعلى الذاكرة التاريخية التي نحملها عن تلك الحقبة.

ويبقى أن نُجمل للقارئ الكريم النتائج التحليلية التي توصلنا إليها، بشكل أكثر تفصيلاً وتحديداً مما ورد مُضمَراً في ثنايا النص. لقد توصلنا في هذه الدراسة إلى نتائجَ أربع، وحاولنا في الفصول السابقة توفير ما يسوِّغها من التوثيق التاريخي والبِساط المنطقي.

أولى هذه النتائج هي أن الحروب الصليبية كانت - في شقّيْها السوسيولوجي والعسكري - صراعاً بين الترك والفرنج، و هما أمّتان كانتا يومذاك قريبتيْ عهد نسبياً بالديانات التوحيدية، وقد تشبّعت كلتاهما بروح عسكرية متوثِّبة، وبحماس كبير لعقيدتها. فالمقاومة الإسلامية لحملات الفرنجة كانت مقاومة تركية بالأساس، وهي جزء من مسار طويل من «أسلمة» الترك و«تتريك» الإسلام. وبما أن الترك كانوا سُنَّة في اعتقادهم، فإن هذا المسار المركّب من «أسلمة» الترك و«تتريك» الإسلام أثمر تدعيماً للتسنّن وإضعافاً للتشيّع خلال الحروب الصليبية.

والنتيجة الثانية هي أن أثر الحروب الصليبية على العلاقات السُنّية الشيعية كان أثراً متناقضاً. فقد عمَّق الحضورُ الفرنجي الشقاق بين السُنّة والشيعة تكتيكياً على المدى القريب، لكنه وحَّدهم استراتيجياً على المدى البعيد. لقد أثمرت الحروب الصليبية مزيداً من الشقاق بين النخب السياسية

المسلمة في البداية، لكنها وفرت فرصة للوحدة السياسية والعسكرية في النهاية. وكان من نتائج هذا المسار المتناقض ثمارٌ متناقضة، منها في الجانب الإيجابي بناء جبهة إسلامية عريضة ومتينة صدّت العاصفة الصليبية، وفي الجانب السلبي تراجُع التسامح مع التنوع الديني والمذهبي في العلاقة بين طوائف المسلمين، وفي علاقة المسلمين بغيرهم من الجماعات غير المسلمة التي شاركتهم الأرض والثقافة والتجربة التاريخية، وهو أمر انعكس على التعايش والتماسك الداخلي منذ ختام الحروب الصليبية إلى اليوم.

والنتيجة الثالثة أن الشيعة كانوا مضطرين للاعتماد على القوى السنّية التركية الصاعدة. وبقدر ما لجأ الشيعة إلى هذا السند السُنّي سياسياً وعسكرياً لإنقاذهم من الفرنج بقدر ما اضطروا إلى التنازل لأهل السُنّة اعتقادياً وفقهياً. فهذه الظاهرة من أكثر الظواهر اطّراداً في العلاقات السُنّية الشيعية خلال قرنين من الحروب الصليبية.

لكن يبقى من المهم التمييز بين فرعَي الشيعة في علاقتهما بأهل السنّة. فقد أدَّى ضغط الحروب الصليبية إلى حالة توحُّد في المجمل بين الشيعة الإمامية والقوى السُنّية خلال الحقبة الصليبية كلها، مع استثناءات قليلة تناولناها في ثنايا النص. أما الشيعة الإسماعيلية بفرعيْهم الفاطمي والنزاري فقد قاوموا الهيمنة السُنّية ابتداء، لكنهم قبلوا ما ليس منه بدٌّ في النهاية، وخضعوا اضطراراً للقادة السُنَّة العظام، من أمثال صلاح الدين الأيوبي والظاهر بيبرس. وترجع هذه المواقف الشيعية المختلفة إلى أسباب عدة، منها الاعتقادي ومنها السياسي وغير ذلك، مما بسطنا القول فيه خلال فصول الدراسة.

أما النتيجة الرابعة والأخيرة فهي أن الذاكرة المتوازية حول الحروب الصليبية في الثقافتين السُنّية والشيعية جزءٌ من تنافس الطائفتين على الشرعية والهيمنة اليوم. وقد بينَّا من خلال دراسة صورة صلاح الدين الأيوبي في الذاكرة السنّية والشيعة أن هذه الذاكرة المتوازية ثمرة من الثمار المريرة للثقافة الطائفية التي انبعثت بعد الثورة الإيرانية عام (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) والحرب العراقية الإيرانية ١٤٠٠ ـ ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨م.

وليست هذه الذاكرة المتوازية بالضرورة امتداداً لوجهات النظر السنّية والشيعية القديمة حول الحروب الصليبية. فالمتجادلون السنة والشيعة اليوم غالباً ما يقرؤون الحروب الصليبية بطريقة غائية موجَّهة، تقفز على بعض الوقائع التاريخية، وتتناول بعضها بطريقة انتقائية، وتُسيء تأويل البعض

الآخر. لكن بما أن الذاكرة التاريخية واقعٌ مؤثِّر مَهما ابتعد عن الوقائع، فإن من المهم فهم هذه القراءات الجدلية للتاريخ، وتقصّي أثرها في تشكيل الهوية والوعي، وترسيخ الفرقة والشقاق في الثقافة الإسلامية اليوم.

وليس من ريب أن هذه النتائج العامة الأربع يمكن تحدّيها ببعض الاستثناءات التاريخية التي أشرنا إلى بعضها، بيد أنها تظلّ في رأينا صالحة لتفسير المسار التاريخي العام الذي درسناه هنا، وما شذَّ عنها من تفصيلات قليلة لا يطعن في صلاحيتها. لقد كان أثر الحروب الصليبية في انحسار التشيّع على ضفة المتوسط، وفي العلاقات السُنّية الشيعية، أثراً غير مباشر في الغالب، لكنه كان أثراً عميقاً حقاً. فقد انتزع الفرنج مدينة القدس من الفاطميين، وهدموا الإمارة الشيعية الوحيدة في الشام آنذاك، وهي إمارة بني عمَّار بطرابلس، وهذا من الآثار المباشرة للحروب الصليبية في انحسار التشيع.

لكن أثر الحروب الصليبية غير المباشر في انحسار التشيع كان أكبر من ذلك بكثير. فقد أرغم التحدي الفرنجي الشيعة الإمامية في الشام إلى الاندماج ضمن المسار السُنِّي المقاوم، وإلى الخضوع لمنطق الإحياء الثقافي والمذهبي السُنِّي، فعادت بلاد الشام إلى أحضان التسنّن بشكل عام. كما أرغم التحدي الفرنجي الفاطميين على الاستغاثة بمنافسيهم السنَّة في الشام، وتسليم مصر لهم خوفاً من سقوطها بيد الفرنج. فانتهت بذلك أكبر الدول الإسماعيلية في التاريخ الإسلامي وأطولها عمراً وأمْكَنُها قوة، وعادت مصر إلى حظيرة التسنّن تماماً كأن لم يحكمها شيعة قط.

وكل ما ذكرناه من آثار مباشرة وغير مباشرة هو أمر ظاهر، بيد أن الحروب الصليبية أسهمت في ظاهرة أخرى مستترة، لكنها ـ في رأينا ـ أعمق بكثير من مجرد انحسار التشيّع على الضفتين الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط، ألا وهي انتقال مركز الثقل الشيعي على المدى البعيد من بلاد العرب إلى بلاد فارس. وربما يعتبر بعض القرّاء هذا الاستنتاج إغراباً وطول نُجعة، إذ ما الذي يربط بين حدثيْن يفصل بينهما قرنان من الزمان، وهما نهاية الحروب الصليبية عام (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) وتشيُّع بلاد فارس الذي بدأ جدِّياً مع ميلاد الدولة الصفوية عام (٩٠٧هـ/ ١٥٠١م)؟!

وهذا اعتراض وجيه سنحاول الجواب عليه هنا. لقد كان العراق دائماً مهد التشيّع منذ بواكيره الأولى، ومن العراق انزاحت الأفكار والقوى الشيعية شرقاً وغرباً. لكن ذلك الانزياح كان مغرِّباً في الغالب خلال القرون الخمسة

الأولى من تاريخ الإسلام. وما ظهر من دويلات شيعية شرق العراق لا يشاكل الإمبراطورية الفاطمية في مداها الزماني والمكاني. لكن الانزياح المغرّب للتشيع توقّف مع الحروب الصليبية، وبدأ التشيع يتجه شرقاً، بعد أن أصبحت ضفاف المتوسط منطقة طاردة له.

وكنا بينّا في الفصل الثالث تجمُّع الشيعة العرب من أهل جنوب الشام بجبل عامل هرباً من الصليبيين. ويبدو أن العزلة التي عاشها شيعة جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي عمّقت من هويتهم الانفصالية عن جسد الأمة العريض. ثم لما استقر القرار وانتهى الاحتلال الفرنجي أنجز أولئك الشيعة نهضة دينية وصاغوا هوية ثقافية، أهّلتهم ليكونوا السند الفكري للصفويين في نشر التشيع وفرْضه على عامة بلاد فارس مطلع القرن السادس عشر.

ومن المعروف تاريخياً أن علماء جبل عامل هم من وفّروا الغطاء العقدي والفقهي للتشيع في إيران، وهو أمر لا يزال يعتز به الشيعة اللبنانيون إلى اليوم، ويكتبون عنه بكل فخر، ففي تجمُّع الشيعة بجبل عامل تكمن بذرة تأثير الحروب الصليبية غير المباشر في هجرة مركز الثقل الشيعي من بلاد العرب إلى بلاد فارس. والمسار التاريخي الذي بدأ على ذلك الجبل اللبناني المعزول هو الذي انتهى في أصفهان وشيراز. إنها بذور التاريخ إذ تنزرع في رحم الغيب، وتكمن ردحاً من الزمان، ثم تؤتي ثمارها بعد لأيٍ في مكان قصيٍّ.

لقد قامت الدولة الصفوية على دعامتين: القبائل التركية المتشيِّعة في شرق الأناضول، التي زحفت على بلاد فارس برفقة شيوخها الصفويين الذين كانت تقدِّسهم، وهجرة علماء جبل عامل من لبنان إلى إيران، ليوفروا لتلك الدولة الوليدة الأرضية الاعتقادية والفقهية الضرورية للبناء والبقاء. وكلا الأمرين لا يمكن عزله عما حدث في بلاد الشام وشرق الأناضول قبل ذلك بقرنين من أحداث عظام، خلال الحروب الصليبية والمقاومة الإسلامية لها التي غلب عليها الطابع السُّنِّي.

لقد كانت الصبغة العربية غالبة على التشيع خلال الحروب الصليبية، ولذلك ظلّ التداخل والتواصل أسهل بين التشيع والتسنن. وبميلاد الدولة الصفوية دخلت العلاقات السنية الشيعية مرحلة جديدة من تاريخها المتموج، وزادت الفجوة بين الطائفتين عمقاً واتساعاً، حينما أضحت الخطوط الطائفية تسير على تخوم الخطوط القومية. وهذا أمر نتركه لدراستنا المرتقبة عن «السنّة والشيعة بين التواصل والقطيعة» التي نسأل الله أن يعين عليها.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

من مصادر الكتاب ومراجعه

بالعربية

- إبراهيم بيضون، **تاريخ بلاد الشام: إشكالات الموقع والدور في العصور الإسلامية**. بيروت: دار المنتخب العربي، بدون تاريخ.
- إبراهيم محمود، **الفتنة المقدسة: عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية**. بيروت: دار رياض الريّس، ١٩٩٩.
- ابن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**. بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون**. بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.
- ابن طيفور، **كتاب بغداد**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢.
- ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**. بيروت: دار الشرق، ١٩٩٢.
- ابن عساكر، **تاريخ دمشق**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.
- ابن فضلان، أحمد. رسالة **ابن فضلان**. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٩.
- أبو الأفضال البيهقي، **تاريخ البيهقي**. ترجمة يحيى الخشاب وصادق نشأت. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٦.
- أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**. الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ.
- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- أبو شامة المقدسي، **عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

- أبو علي بن مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**. طهران: ساروسك، ٢٠٠٠.
- أبو الفتح الشهرستاني، **الملل والنحل**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢.
- أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.
- أبو الفرج الأصبهاني، **مقاتل الطالبيين**. بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ.
- أحمد بدوي، **صلاح الدين الأيوبي بين شعراء عصره وكتابه**. القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠.
- أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- أحمد بن علي المقريزي، **اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**. القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٩٦.
- ______ **السلوك لمعرفة دول الملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- ______ **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- إسماعيل أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٩٠٧.
- أيمن فؤاد السيد، **الدولة الفاطمية: تفسير جديد**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢.
- برنارد لويس، **الحشيشية**. ترجمة سهيل زكار. بيروت: دار قتيبة، ٢٠٠٦.
- بهاء الدين بن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.
- تقي الدين بن تيمية، **مسألة في الكنائس**. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- ______ **مجموع الفتاوى**. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥.
- جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٢.
- ______ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧.

- جعفر المهاجر، **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩٢.
_____ **حسام الدين بشارة أمير جبل عامل**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥.
_____ **شيعة لبنان والمنطلق الحقيقي لتاريخه**. بعلبك: دار بهاء الدين العاملي، ٢٠١٣.
- جرجي زيدان، **صلاح الدين الأيوبي**. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.
- جميل جابر، **الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد**. بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.
- حسن الأمين، **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**. بيروت: مركز الغدير، ١٩٩٧.
_____ **إطلالات على التاريخ**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠.
_____ **صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤.
- الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة**. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٢.
- حسين الطوسي نظام الملك، **سياست نامه أو سير الملوك**. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٦.
- حسين مجيب المصري، **صلات بين العرب والفرس والترك**. القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠١.
- حمزة بن أسد بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**. دمشق: دار حسان، ١٩٨٣.
- خير الدين الزركلي، **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- زبيدة عطا، **بلاد الترك في العصور الوسطى: بيزنطة وسلاجقة الروم والعثمانيون**. القاهرة: دار الفكر العربي، من غير تاريخ.
- زين الدين بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- زين الدين عبد الرحمن بن رجب، **ذيل طبقات الحنابلة**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥.
- سبط بن العجمي، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**. حلب: دار القلم، ١٩٩٦.
- سهيل زكار، **حطين: مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس**. دمشق: دار حسان، ١٩٨٤.

ـــــــ **الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥ ـ ٢٠٠١.

- شاكر مصطفى، **التاريخ العربي والمؤرخون: دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

ـــــــ **صلاح الدين الأيوبي: الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٨.

- شهاب الدين المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧.

- شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٣.

ـــــــ **سير أعلام النبلاء**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــــ **العبر في خبر من غبر**. بيروت: دار الكتب العلمية، من غير تاريخ.

ـــــــ **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٥.

- صالح الورداني، **الشيعة في مصر من الإمام علي إلى الإمام الخميني**. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، ١٩٩٣.

- عارف تامر، **تاريخ الإسماعيلية**. لندن: مكتبة رياض الريّس، ١٩٩١.

- عبد الله بن أسعد اليافعي، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

- عبد الحي ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦.

- عبد الرحمن بن الجوزي، **دفع شُبَه التشبيه بأكُفِّ التنزيه**. عمَّان: دار الإمام النووي، ١٩٩٢.

ـــــــ **المنتظِم في تاريخ الملوك والأمم**. بيروت: دار صادر، ١٩٣٩.

- عبد الرحمن عزام، **صلاح الدين وإعادة إحياء المذهب السنّي**، ترجمة قاسم عبده قاسم. الدوحة: دار بلومزبري ـ مؤسسة قطر، ٢٠١٢.

- عبد القادر النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

- عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.
- عثمان عبد الحميد عشري، «الإسماعيليون في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية». رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة في الخرطوم، ١٩٨٣.
- عز الدين بن شداد، **تاريخ الملك الظاهر**. بيروت: مركز الطباعة الحديثة، ١٩٨٣.
- علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، **تاريخ دمشق**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥.
- علي محمد الصلابي، **صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس**. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٨.
- عماد الدين الأصفهاني، «البستان الجامع» ضمن **الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية**.

  ــــــ **البرق الشامي**. عمَّان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٨٧.

  ــــــ **خريدة القصر وجريدة العصر**. نسخة ألكترونية ضمن موسوعة «الشاملة».

  ــــــ **الفتح القسي في الفتح القدسي**. القاهرة: دار المنار، ٢٠٠٤.
- عمارة اليمني، **النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية**. باريس: مطبعة مرسو، ١٨٩٧.
- عمرو بن بحر الجاحظ، «مناقب الترك» ضمن: **رسائل الجاحظ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.
- الفتح بن علي البنداري، **سنا البرق الشامي**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩.
- فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.
- كامل بن الحسين الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**. حلب: دار القلم، ١٩٩٨.
- كمال الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
- كمال الدين بن العديم، **بغية الطلب في تاريخ حلب**. دمشق: دار الفكر، من غير تاريخ.

ـــــــــ **زبدة الحلب في تاريخ حلب**. دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

- محمد إبراهيم الفيومي، **الشيعة العربية والزيدية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.
- محمد بن أحمد بن جبير الكناني، **رحلة ابن جبير**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ.
- محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. القاهرة: مدبولي، ١٩٩١.
- محمد بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٦.
- محمد بن عبد الملك المراكشي، **السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتاب التوصيل والصلة**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥.
- محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار القلم العربي، ١٩٩٧.
- محمد بن علي القلعي، **أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم**. القاهرة: دار الصحوة، من غير تاريخ.
- محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون**. بيروت: منشورات الرضا، ٢٠١٢.
- محمد حمادة، **تاريخ الشيعة في سوريا ولبنان والجزيرة في العصور الوسطى**. ترجمة الشيخ محمود الزين. بعلبك: دار بهاء الدين العاملي، بدون تاريخ.
- محمد عبد العظيم أبو النصر، **السلاجقة: تاريخهم السياسي والعسكري**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠١.
- محمد كرد علي، **خطط الشام**. دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٣.
- محمد مؤنس عوض، **صلاح الدين الأيوبي بين التاريخ والأسطورة**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٨.
- محمد مؤنس عوض، **فصول ببلغرافية في تاريخ الحروب الصليبية**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ١٩٩٦.
- مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- منذر الحايك، **العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية**. دمشق: الأوائل، ٢٠٠٦.

- ناصر خسرو، **سفرنامة**، ترجمة يحي الخشاب. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣.
- نصير الدين الطوسي، **تلخيص الشافي**. قم: مؤسسة انتشار المحبين، بدون تاريخ.
- هادية الدجاني شكيل، **القاضي الفاضل: عبد الرحيم البيساني**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٣.
- الوحيد الخراساني، **مقتطفات ولائية**، ترجمة عباس بن نخى. مؤسسة الإمام للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.
- ______ **النور الأول**، دون مكان نشر: دار الصدّيقة، ٢٠١٠.
- ياسين سويد، **حروب القدس في التاريخ الإسلامي والعربي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧.
- ياقوت الحموي، **معجم البلدان**. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.
- يوسف بن طغري بردى، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: وزارة الثقافة المصرية، بدون تاريخ.

بالإنكليزية

Bengio, ofra, and Meir Litvak (eds.). *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Cahen, Claude. "The Turkish Invasion: The Selchukids," in *The First Hundred Years*. Vol. I of *A History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969. Pp. 134-176.

________. "An Introduction to the First Crusade," *Past and Present* 6 (Nov., 1954): 6-30.

Charanis, Peter. "Aims of the Medieval Crusades and How They Were Viewed by Byzantium," *Church History* 21, no. 2 (Jun., 1952): 123-134.

Christie, Niall, and Maya Yazigi (eds.). *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2006.

Christys, Ann. "The History of Ibn Habib and Ethnogenesis in Al-Andalus," in *Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*. Edited by Richard Corradini, Max Diesenberger and Helmut Reimitz. Leiden: Brill, 2003.

Comnena, Anna. *The Alexiad*. Translated by Elizabeth A. S. Dawes. Cambridge, Ontario: Parentheses Publications, 2000.

Cook, Michael L. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophet in the Age of Al-Ma'mūn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Corradini, Richard, Max Diesenberger, and Helmut Reimitz (eds.). *Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*. Leiden: Brill, 2003.

Craughwell, Thomas J. *How the Barbarian Invasions Shaped the Modern World*. Beverly, Massachusetts: Fair Wind Press, 2008.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

________. "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement." *Studia Islamica'* 77 (1993): 123-139.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press, 2004.

Determann, Matthias. "The Crusades in Arab School Textbooks," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, no. 2 (2008): 199-214.

Edy, Jill A. *Troubled Pasts: News and the Collective Memory of Social Unrest*. Philadelphia: Temple University Press, 2006.

Ehrenkreutz, Andrew. *Saladin*. New York: State University Press of Albany, 1972.

Emadi, Hafizullah. "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismā'īlīs in Shughnan, Badakhshan: Political Implications for Afghanistan," *Middle Eastern Studies* 34, no. 3 (Jul., 1998): 103-120.

Faris, Nabih Amin. "Arab Culture in the Twelfth Century" in *The Impact of the Crusades on the Near East*, Vol. 5 of *A History of the Crusades*, ed. N. P. Zacour and H. W Hazard. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985. 3.

Findley, Carter V. *Turks in World History*. New York: Oxford University Press, 2004.

Fink, Harold S. "The Foundation of the Latin States, 1099-1118," in *The First Hundred Years*, Vol. I of *The History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969. Pp. 368-409.

Fulcher of Chartres. *A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, Translated by Frances Rita Ryan. New York: W. W. Norton, 1973.

Gibb, H. A. R. *The Life of Saladin from the Works of Imad Ad-din and Baha' Ad-din*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

________. *Studies in the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

———. "The Caliphate and the Arab States." In *The First Hundred Years*. Vol. I of *A History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969. Pp. *81-98*.

———. "Zengi and the Fall of Edessa." In *The First Hundred Years* Vol. I of *A History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969. Pp. 449-462.

———. "The Arabic Sources for the Life of Saladin," *Speculum* 25, no. 1 (Jan., 1950): 58-72.

———. "Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades," *Bulletin of the School of Oriental Studies* (1935): 739-754.

Haarmann, Ulrich "Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, no. 1 (1980): 55-66.

———. "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 20, no. 2 (May, 1988): 175-196.

Halm, Heinz. *Shī'ism*. New York: Columbia University Press, 1987.

———. The *Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Leiden: Brill, 1996.

Hamblin, William J. "Arab Perspectives on the Fourth Crusade." In *The Fourth Crusade: Event, Aftermath, and Perceptions*. Edited by Thomas F. Madden. Brookfield: Ashgate, 2008.

Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Hitti, Philipp Khuri "*The Impact of the Crusades on Moslem Lands.*" In The Impact of the Crusades on the Near East. Vol. 5 of *A History of the Crusades*, Edited by N. P. Zacour and H. W Hazard. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985. Pp. 33-58.

Hodgson, Marshall G. S. *The Secret Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismailis against the Islamic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

———. "How Did the Early Shī'a Become Sectarian." *Journal of the American Oriental Society* 75, no. 1 (Jan.-Mar., 1955): 1-13.

Holt, P. M. "Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46, no. 2 (1983): 235-239.

Iqbal, Muhammad. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Edited by Syed Abdul Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Issawi, Charles. *Cross-Cultural Encounters and Conflicts*. New York: Oxford University Press, 1998.

Jayyusi Salma K. et al., eds., *The City in the Islamic World*. Leiden: Brill, 2008.

John of Joinville. *The Memoirs of the Lord of Joinville*. Translated by Ethel Wedgwood. London: John Murray, 1906.

Keen, Maurice. *Chivalry*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Kennedy, Hugh. *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*. London: Orient Books, 2007.

Laiou, Angeliki E., and Roy Parviz Mottahedeh. *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 2001.

Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

———. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. New York: Basic Books, 2003.

———. "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam." *Studia Islamica* 1 (1953): 43-63.

———. "The Ismailites and the Assassins." In *The First Hundred Years*. Vol. I of *A History of the Crusades*. Edited by M. W. Baldwin. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1969. Pp. 99-133.

———. "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity." *Transactions of the Royal Historical Society Fifth Series*, 18 (1968): 49-68.

Loewe, Herbert M. J. "The Seljūqs." In *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, Vol. 4 of *The Cambridge Medieval History*. Edited by J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton, Z. N. Brooke. Cambridge: Cambridge University Press, 1923.

Lyons, Malcolm, and D. E. P. Jackson. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———. *The Crusades through Arab Eyes*. Translated by Jon Rothschild. New York: Schocken Books, 1985.

Mackensen, Ruth Stellhorn. "Moslem Libraries and Sectarian Propaganda," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 51 no 2 (Jan., 1935): 83-113.

Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of New Iran*. London, I.B. Tauris, 2000.

Mavani, Hamid. "Analysis of Khomeni's Proof for Al-Wilaya Al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist," in *Most Learned of the Shī'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Edited by Linda S. Walbridge. New York: Oxford University Press, 2001.

McEoin, Denis. "Aspects of Militancy and Quietism in Imāmī Shī'ism." *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 11, no. 1 (1984): 18-27.

Micheaux, Françoise. "Baghdad in the Abbasid Era: A Cosmopolitan and Multi-Confessional Capital." In The City in the Islamic World. Edited by Salma K. Jayyusi, et al. Leiden: Brill, 2008.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority*

in Medieval Islam. London: I.B. Tauris, 2002.

Montgomery, James E. "Ibn Faḍlān and the Rūsiyyah." *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3 (2000):1-25.

Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W. W. Norton, 2006.

Nicolle, David. *The Crusades*. Oxford: Ospery, 2001.

———. *The Great Islamic Conquests AD 632-750*. Oxford: Osprey, 2009.

Paterson, W. F. "The Archers of Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9, no. 1/2 (Nov., 1966): 69-87.

Regan, Geoffrey. *Saladin and the Fall of Jerusalem*. Barnsley, South Yorkshire: Greenhill Books, 2002.

Riley-Smith, Jonathan. "Peace Never Established: The Case of the Kingdom of Jerusalem." *Transactions of the Royal Historical Society' Fifth Series*, 28 (1978): 87-102.

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. New York: Cambridge Univeristy Press, 1951.

———. "Charlemagne and Palestine," *The English Historical Review* 50, no. 200 (Oct., 1935): 606-619.

Russell, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York: Oxford University Press, 1994.

Salinger, Gerard. "Was the Futuwa an Oriental Form of Chivalry?" *Proceedings of the American Philosophical Society* 94.5. (1950): 481-493.

Saunders, J. J. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge, 1978.

Shanahan, Rodger. *Shī'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*. London: Tauris Academic Studies, 2005.

Stevenson, W. B. *The Crusaders in the East: A Brief History of the Wars of Islam with the Latins in Syria during the Twelfth and Thirteenth Centuries*. London: Cambridge University Press, 1907.

Tabbaa, Yasser. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. London: I. B. Tauris, 2002.

Tanner, J.R., C.W. Previté-Orton, and Z.N. Brooke (eds,). *The Eastern Roman Empire (717-1453)*. Vol. 4 of *The Cambridge Medieval History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1923.

Viorst, Milton. *Storm from the East: The Struggle between the Arab World and the Christian West*. New York: Modern Library, 2006.

Walbridge, Linda S. (ed.). *Most Learned of the Shī'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. New York: Oxford University Press, 2001.

Wassertein, Bernard. *Barbarism and Civilization*. New York: Oxford University

Press, 2007.

William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. Translated by Emily Atwater Babcock and A. C. Krey. New York: Columbia University Press, 1943.

Williams, Wesley. "Aspects of the Creed of Imâm Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse." *International Journal of Middle East Studies* 34, no. 3 (Aug., 2002): 441-463.

بالفرنسية

Cahen, Claude. "Le Malik-nameh et l'histoire des origines seljukides." *Oriens* 2, no. 1 (Oct. 31, 1949): 31-65.

Grousset, René. *Histoire des croisades et du Royaume Franc de Jérusalem*. Paris: Perrin, 1991.

Laoust, Henry. *Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad*. Paris: Geuthner, 1959.

———. *Les Schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot, 1965.

———. *Pluralismes dans l'Islam*. Paris: Geuthner, 1983.

———. "Le Hanbalisme Sous les Mamlouks Bahrides." *Revue des études islamiques* 28 (1960): 1-71.

———. "Remarques sur les expeditions du Kasrawān sous les premiers mamluks." *Bulletin du Musée de Beyrouth* 4 (Dec. 1940): 93-115.

———. "Ibn Kathir historien." *Arabica* 2.1 (1955): 42-88.

Maalouf, Amin. *Les Croisades vues par les Arabes*. Paris: Édition J'ai lu, 1999.

Massignon, Louis. "Mutanabi devant le siècle ismaélien de l'Islam." In *Al Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire*. Mémoires de l'Institut français de Damas. Bierut: Institut français de Damas, 1936. Pp. 1-17.

Thual, François. *Géopolitique du Chiisme*. Paris, Arléa, 2002.